

قضايا فكرية

الإسلام السياسي الأسس الفكرية والأهداف العملية

قضايا فكرية
من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع



الكتاب الثامن
أكتوبر ١٩٨٩

١٩٨٩

اهداءات ٢٠٠١

أ.د. محمد دياب

جراح بالمستشفى الملكي المصري

سلسلة كتب

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

إشراف : محمود أمين العالم

الإسلام السياسي الأسس الفكرية والأهداف العملية

سلسلة كتب " قضايا فكرية "

تصدر مؤلفاً من دار الثقافة الجديدة

المراسلات باسم : محمودة أمين العالم - قضايا فكرية ، دار الثقافة الجديدة

٣٢ شارع صبرى أبو علم ، تلخوين ، ٢٩٢٢٨٨ ، القاهرة ، جمهورية مصر العربية

لن هذا الكتاب فى مصر ٣ جنيهات - فى البلاد العربية والعالم ٦ دولارات أمريكية أو ما يعادل هذه القيمة

□ أكتوبر ١٩٨٩ □

□ الكتاب الثامن □

الغلاف : هدية من الفنان سعد عبد الوهاب

كان

ضرورياً أن تخصص قضايا فكرية عدداً خاصاً لقضية الإسلام السياسي . نحتشد فيه كل ما يمكن أن يشكل مساهمة علمية وموضوعية ، لتحليل ظاهرة الجماعات التي تنادى بهذا الشعار ، وتقدمه بوصفه الحل الجذري لكافة مشاكل المجتمع المعاصر ، مستندة إلى فهمهم الخاص للتخصص الدينية الذي لا يراعى أى متغيرات جغرافية أو مجتمعية أو تاريخية ..

أرادت " قضايا فكرية " أن يكون ذلك أساساً لحوار بالعقل ، حول أمور تتصل اتصالاً وثيقاً بحياة ومستقبل الوطن والشعب .. فى مرحلة يعانى فيها الوطن والشعب من مشاكل هائلة ، ويواجه عقبات التخلف ، وتحديات استشراق واقع أفضل .. وتؤمن " قضايا فكرية " أن أصحاب شعار " الإسلام هو الحل " ، و " إقامة شرع الله " هم جزء من الحركة الاجتماعية والسياسية المصرية . وبالتالي فإنهم وإباننا ، وكل القوى والتيارات والتكوينات الاجتماعية والدينية ، شركاء فى حاضر مصر .. وفى صنع - أو عرقلة - مستقبل مصر ..

ولذلك .. ورغم اختلافنا الجذرى مع أى محاولة للارتداد ، وتوظيف القيم الدينية السامية ، وكل ما هو إيجابى فى تراثنا القومى والوطنى ، لشد بلادنا إلى الوراء - فإننا نؤمن بالحوار ، بالعقل .. والعلم .. ووضع مصالح الشعب - والكادحين بخاصة - بعين الاعتبار الأول ..

وهذا الجهد جزء من ذلك الحوار . وهو جهد باحثين أجلاء ، أفنوا سنوات غالبية فى سبيل البحث عن كل ما هو نافع للوطن ، بضمير طريح الشعب .. لهم من أسرة قضايا فكرية كل التقدير .. والامتنان .
وهي تشكر فى ذلك الوقت كل من شارك فى إخراج هذا العدد منذ المشاركات فى وضع إطار البحث ، إلى عمال المطبعة ، بفضل كل هذه الجهود .. صدر هذا الكتاب ..

قبل أن تصدر الكتاب الأول من سلسلة "فكرها فكرية" كان معنا يفكر في طبع الوثائق التي أصدرت به في الصحافة التي يظهر بها كل عدد من حيث الأثران التي تصان مع صحراء ، وفي نفس الوقت ، أن يفي للسلسلة فحسبها القافية دائماً ..

ومكثاً أخذ القاد العظيم ، مع الفرائض ، سعد عبد الوهاب يهرب ويروح ، حتى جاءت "فكرها فكرية" محقة لا كذا ، وكان مغلف اليسار دائماً يمشي ، الضمير العميق ، في صورة جمالية رائعة .. حيث الثقافة الجادة ، والدور الرابع وجهان لعملة واحدة ..

كانت صورة "فكرها فكرية" هي واحدة من لسات كثيرة أشاعها سعد عبد الوهاب على معظم الجلات الثقافية التي صدرت في مصر منذ الستينات حتى الآن .. فضلاً عن عشرات الكتب التي سجلت أفقها إلهامات وبتة سعد عبد الوهاب . روح سعد من حاله قبل أن يحد غلاف هذا الكتاب ، لكنه يلى من ثوابه على كل غلاف .. وسيمى دائماً سعد عبد الوهاب في كل لغة راقية تعنى مادة العقل والوجدان في أصل وأثر وأعلى وأعلى إطار ..

أسهم في الإعداد لهذا الكتاب وإخراجه وإصداره :

جمال الشرقاوى
محمد عزام
ماجدة رفاعه
حسين حموده

المحتوى

صفحة

- تقديم : الدين والسياسة
- دواست (١٣ - ٣١٥) :
- الأسس الفكرية
- الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف
- معالم في الطريق لسيد قطب
- الخطاب المعاصر .. آلياته ومنطلقاته الفكرية
- الرضى الدينى والرضى الطائفى
- الإسلام السياسى والمجتمع
- العرب بين الدين والسياسة
- جذور العنف لدى الجماعات الإسلامية
- في الاقتصاد الإسلامى
- نظرة ميسلة في اقتصاديات الإسلام
- شركات توظيف الأموال
- عن التحولات الاجتماعية والايديولوجيا الإسلامية
- التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح في مصر
- المسيحيين العرب بين الطائفية والوطنية
- حول المسألة الطائفية في لبنان
- هل يمكن أسئلة العلوم ؟
- الإسلام السياسى هربيا
- الدين والسياسة في الجزائر
- الحركة الإسلامية في تونس
- صناعة الرهف : الأسباب الاجتماعية لطاهرة الهوى الدينى فى السودان
- الملامح العامة للحركة الإسلامية في سوريا
- الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن
- موقف اليسار الفلسطينى من التسلسل الأصولى
- تأثير التيار الدينى على الانتفاضة في قطاع غزة
- فكرها عامة
- العثمانية ضرورة حضارية
- الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية وأمام تحديات العصر
- التحلل الدينية في الغرب والسياسة
- قراءات وتعليقات (٣١٧ - ٣٤٠)
- المجتمع والشريعة والقانون
- الساحة والجهاد في الإسلام
- الأقباط والقومية العربية
- دراسات فلسفية
- الحداثة في ميزان الإسلام
- تنظيم الجهاد .. هل هو البديل الإسلامى في مصر ؟
- د. رفعت السعيد ١٥
- د. أحمد ماضى ٣٤
- د. نصر حامد أبو زيد ٤٥
- د. فيصل دراج ٧٩
- د. غالى شكرى ٨٩
- خليل عبد الكريم ١٠٢
- د. منصور عبد الفضيل ١١٤
- هادى العلوى ١٢١
- د. محمد دويغار ١٣٩
- د. محمد نور فرحات ١٥٥
- د. أماني فتحيلى ١٦٢
- د. هاشم السورى ١٦٩
- د. منصور شاه ١٧٥
- د. عبد العظيم أنيس ١٨٣
- عروس الزبير ١٨٧
- مصطفى التروانى ٢٠٠
- الحاج وراق ٢١٧
- د. عبد الله حنا ٢١٩
- د. أباه المرقشى ٢٣٤
- ماجد عمل ٢٤٢
- بريس العاصى ٢٥١
- د. فؤاد زكريا ٢٧٢
- د. سمير أمين ٢٩٥
- مصطفى نور الدين ٣٠٦
- حسين حمودة ٣١٩
- أحمد صادق سعد ٣٢٤
- مجدى عبد الكريم ٣٢٨
- عزيز المظنة ٣٣١
- ج. ح ٣٣٣
- ج. ش ٣٣٧

تقديم

الدين والسياسة

محمود أمين العالم

عندما

نتحدث هنا عن الدين . فلنا نقصد العقيدة أو الإيمان أو الدين ، أى علاقة الإنسان الوجدانية والروحية الحميمة بما يعتبره مقدساً ومطلقاً . هذه العلاقة التى تشكل خصوصية وعيه بالكون والطبيعة والمجتمع ، وإنما نقصد التجلى العملي النسبى لهذه العلاقة فى صور مختلفة من الوعى والممارسات الاجتماعية ، وخاصة فى مجالى السلطة والنظام الاجتماعى .

حقاً ، أنه من التعمف أن نفصل بين العقيدة الدينية والتجليات والممارسات العملية التى تتجلى فيها ، ذلك أن هذه التجليات إنما تتم باسم هذه العقيدة وفى إطار مفاهيمها وقيمها . على أن هناك - مع ذلك - فارقاً بين الطابع المطلق الوجدانى الذى تنسم به هذه العقيدة ، والطابع النسبى العلمى الذى تنسم به هذه الممارسات والتجليات . ولهذا فالعقائد الدينية تتنوع وتختلف بل تتصارع رغم صدورها عن شكل واحد من أشكال الوعى هو الوعى الوجدانى الروحى ، بل تتنوع وتختلف وتتصارع أشكال الوعى ومظاهر التجليات والممارسات داخل العقيدة الدينية الواحدة . وليس هذا التنوع والاختلافات والتصارع إلا تعبيراً عن مشروعات إنسانية - اجتماعية مختلفة لتنسب المطلق نسبياً اجتماعياً أو للارتفاع بالنسبى الاجتماعى إلى مستوى المطلق ، بهدف إضفاء الشرعية والقداصة على هذه المشروعات فى لحظات تاريخية واحدة أو مختلفة .. وهذا هو ما جعل الدين فى قلب الصراعات السياسية والاجتماعية ، أو بتعبير آخر ، هو ما جعل من الدين الشكل الذى كانت وما زالت تتخذة وتسلم به العديد من الصراعات السياسية والاجتماعية طوال التاريخ البشرى ، منذ ما قبل معركة اخناتون الدينية الاجتماعية ، حتى المعارك السياسية والاجتماعية ذات المظهر الدينى التى يحتدم بها عصرنا الراهن .

فما أكثر ما تحركت حملات ، وسالت دماء ، وسقط شهداء ، وزالت دول ، وارتفعت أعلام ، وتبدلت أفكار وقيم وحضارات ، فجددت أو تطسورت ، باسم عقائد وتيارات دينية . ولهذا فلم تفصل الممارسات السياسية - فى أغلب

الأحيان - عن الرؤى وأشكال الوعي الدينى ، بل كانا دائماً وجهين ومظهرين لعملة واحدة هي الصراع الطبقي الاجتماعى . فالسياسة تتخذ من الدين عمقاً ذاتياً وستناً روحياً وجدانياً أخلاقياً لإيديولوجيتها الاجتماعية التى تسعى لتسيدها ، والدين يتخذ من السياسة وسيلة لنشر كلمته وارتفاع سلطانه . وهكذا يكون الدين روح الممارسة السياسية ، وتكون الممارسة السياسية جسد الدين .

ولكن .. كما تعدد السياسات وتختلف ، تعدد كذلك وتختلف المواقف الدينية . ولما كانت هناك ممارسات سياسية تعبر عن سلطات حاكمة قاهرة مستبدة ، كانت هناك كذلك ممارسات دينية تدعم هذه السلطات وتبرر سياساتها ، بل قد تكون شريكاً مباشراً فى السلطة ذاتها . ولكن كانت هناك كذلك ممارسات دينية خارجة على هذه السلطة ، وأفضة لمشروعيتها ، منطلقة إلى إقامة سلطة أخرى مغايرة .

وما أكثر ما يتم تداول السلطة بين هذه السياسات والممارسات . فتتغير السياسات بتغير " الآلهة " ، وتتغير " الآلهة " بتغير السياسات ، بحسب ما تقتضيه علاقات القوى فى الصراع الاجتماعى الدائر طوال التاريخ .

وقد يكون من الممكن أن نتبين عبر هذا التاريخ ثلاثة أشكال من الممارسات الدينية : الشكل الأول هو الشكل الذى تدعم فيه الممارسة الدينية السلطة السياسية السائدة ، بإعطائها المصادقية والمشروعية الروحية والأخلاقية وتبرير ممارساتها ، وإعادة إنتاج إيديولوجيتها ، مستندة فى ذلك إلى التأويل الخاص للنصوص الدينية تارة ، أو التصك الحرفى بها تارة أخرى .

أما الشكل الثانى فهو المعبر عن الشعور بالعزاء عن الشقاء الأرضى الدنيوى ، تطلعاً وأملأ فى السعادة الأخرى ، مع ما يتضمنه هذا من رضوخ للأوضاع السائدة : مهما كانت ظالمة مستبدة . وهذا الشكل هو امتداد موضوعى للشكل الأول رغم ما قد يتضمنه من رفض معنى سلبى للأوضاع السائدة .

أما الشكل الثالث للممارسة الدينية فهو الشكل الثورى الذى يتحدر على الأوضاع الظالمة المستبدة السائدة ويسعى إلى تغييرها فى ضوء تأويل خاص كذلك للنصوص الدينية وفهم موضوعى للأوضاع السائدة .

وما أكثر ما تداخلت هذه الأشكال الثلاثة من الممارسات الدينية ، وتداولت مواقعها . بل ما أكثر ما انتقل الموقف الثورى إلى نقيضه التبريرى المحافظ .

فالمسيحية كانت فى بدايتها قوة رفض ثورية ، ولكن سرعان ما استوعبتها الدولة الرومانية ، بل أصبحت بعد ذلك الإيديولوجية الرسمية للنظام الإقطاعى الأوروبى ، وستناً روحياً للفرز السلبى الأوروبى للمشرق العربى ، ثم برزت فيها الحركة البروتستنتية كريات لثورات الفلاحين ضد النظام الإقطاعى وكسند للنظام الرأسمالى الصاعد . وفى عصرنا الراهن نجد المسيحية تتخذ أحياناً أشكالاً بالغة الجمود والتخلف ؛ وخاصة خلال حكم فرانكو وسان لازار فى إسبانيا والبرتغال ، وفى الحركة المارونية اللبنانية المتحالفة مع العنصرية الدينية الصهيونية فى إسرائيل . ولكنها تتخذ كذلك أشكالاً إصلاحية ، بل قد تتخذ شكلاً بالغ التقدم والثورة كما هو الحال فى حركة " لاهوت التحرير " المناهضة ضد الامبريالية والرأسمالية والتبعية فى أمريكا اللاتينية .

ونجد نفس هذه الظاهرة فى الممارسات الدينية الإسلامية . فالإسلام فى ممارسته الأولى كان ثورياً كروية فلسفية كونية وكحركة تنظيمية اجتماعية . ولكنه مع خلافة عثمان ثم مع الدولتين الأموية والعباسية أخذ مساراً سلطوياً استبدادياً خالصاً فى معظمه . وتحول الحكم الإسلامى - على حد تعبير ابن خلدون - إلى " ملك عضوض " . ورغم هذا فقد قامت حركات اجتماعية عديدة من الرفض والتمرد والثورة فى مواجهة هاتين الدولتين وطوال التاريخ العربى

الإسلامي سواء على المستوى الفكري أو المستوى العملي ، مثل حركة الحوارج ، والزنج والقرامطة ، فضلاً عن التيارات الفكرية العقلانية المختلفة كالمعتزلة والتكلميين ، والفلاسفة والشيعية والظاهرية والعديد من الاجتهادات الفقهية ، بل لعل بعض الحركات الصوفية القديمة أن تكون كذلك في بعض تجلياتها حركة رفض وتقدم ضد السلطات الاستبدادية السائدة .

وفي عصرنا الراهن نستطيع أن نتبين توجهات سياسية مختلفة في الممارسات الدينية الإسلامية . فهناك الحركات الإسلامية ذات الطابع الأصولي التي كانت تسعى للتجديد الديني والتحرر من السيطرة الأجنبية كالحركة الوهابية والسلفية والمهدية وخاصة في بدايتها قبل أن تتحول إلى أبنية سلطوية رجعية متخلفة . وهناك التوجهات الإسلامية العقلانية المستنيرة المتمردة على الواقع المتخلف والمتطلعة للتغيير والتقدم ، والتي تمتد من أواخر القرن الثامن عشر حتى يومنا هذا ، والتي تتمثل في مفكرين من أمثال حسن العطار ، وعمر مكرم والطهطاوي وخير الدين التونسي والشوكاني ومحمد عبده وابن باديس وعلال الفاسي ، وخالد محمد خالد ومحمود أحمد طه ، والتهوني والفتوش ومورو والتيفر وحسن حنفي ومحمد عمارة ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم . وهناك الحركات الإسلامية السياسية الجماهيرية التي تتمثل أساساً في حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، والتي يشكل تاريخها نوعاً من الازدواج في الموقف من السلطات السائدة ، وهو ازدواج يتمثل في التعاون والتعاضد مع السلطات السياسية المصرية في مختلف عهودها منذ المرحلة الملكية حتى اليوم ، وفي المعارضة - في الوقت نفسه - لهذه السلطات بمستويات مختلفة ، ولكن دون أن يكون لها برنامج اجتماعي واقتصادي ، أي بديل محدد ، اللهم إلا شعارات تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة السلطة الإسلامية . ولقد في عصرنا الراهن العديد من أشكال الحكم ذات الطابع الأصولي الإسلامي ، والتي تتمس بالجمود والتخلف والتعصب والكهنوتية والاستبداد ، مثل باكستان ضياء الحق ، وإيران الخميني ، وسودان نمري ، فضلاً عن مختلف أنظمة الحكم في البلاد الخليجية النفطية والبلاد الإسلامية عامة ، التي تعتبر امتداداً مصغراً للخلافة الإسلامية العثمانية في أشد مظاهرها استبداداً وتخللاً .

وعلى مستوى حضارتنا الإنسانية الراهنة عامة ، نستطيع أن نتبين ما يمكن أن نسميه انتعاشاً للحركات الدينية لمختلف الأديان والعقائد والنحل والطوائف في مختلف البلاد والأنظمة السياسية والاجتماعية الرأسمالية والاشتراكية والنامية والمتخلفة . إنها ظاهرة عامة وإن اتخذت أشكالاً ومستويات مختلفة سياسية واجتماعية ونفسية ، من حيث مدى عقلانيتها واستنارتها ، أو مدى جمودها وأصوليتها ، بل لعل بعضها يبلغ في ممارساته في بعض البلاد الغربية مستوى الخرافات والشعوذات . وقد يرجع انتعاش هذه الظاهرة العامة إلى ما يسود عالم اليوم من قلق شامل بشأن ما يعانيه من أزمات اقتصادية ومن أخطار نووية ومن مجاعات وتهديدات طبيعية وبشرية ومن صعوبات وفشل وخيبة أمل في تحقيق الكثير من الأحلام والإيديولوجيات السياسية والاجتماعية ، فضلاً عن الإحساس بالاعتراش أمام المنجزات التكنولوجية المذهلة التي أفضى إليها التقدم العلمي الحديث . وهكذا مع تقدم العلوم وانتشار العقلانية ، تبرز باستمرار مشكلات إنسانية جديدة تسهم في إمتاع هذه الظاهرة الدينية على المستوى العالمي وإن اختلفت وتنوعت دلالتها الوجدانية والسياسية والاجتماعية من بلد إلى آخر بحسب أوضاعه السائدة .

أردت أن أقول ، بهذا العرض التيسيطي السريع لبعض التوجهات والممارسات الدينية المختلفة ، إن الممارسة السياسية للدين لا يصح أن تحكم عليها حكماً مطلقاً بالمحافظة والرجعية ، أو بالتقدم والتمرد ، وذلك لاختلاف تجلياتها العملية ، وملابساتها الموضوعية . فليس مطلق الدين ومطلق الإيمان هو معيار الحكم على هذه الممارسات ، وإنما المعيار هو الدلالة الموضوعية والوظيفية الاجتماعية لهذه الممارسات ، أي موقفها من القضايا والمصالح الأساسية لجماهير الأمة وقراها المنتجة والمبدعة .

ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين عنواناً لسياسة - كشعار الإسلام هو الحل مثلاً - أو معياراً للحكم والتقييم على سياسة معينة ، إنما هو خلط بين العقيدة الدينية والممارسة السياسية بشكل عام والممارسة السياسية الدينية بشكل

خاص . وهو محاولة لإخفاء حقيقة ما هو عملي نسبي وراء ما هو مقدس مطلق ، وتغيب حقيقة ما هو مادي مصلحي وراء ما هو روحي وجداني ، وهو تغريب للإنسان عن حقائق واقعه الموضوعي .

فاللؤل والسباسب ، والممارسات والمصالح الالجماعية ومشروعات التنمية المختلفة ، لا تنقسم إلى مسلمة ومسيحية ويهودية وبوذية أو دينية ولا دينية ، وإنما تنقسم إلى دول وسباسب متحررة وأخرى تابعة وإلى سباسب رأسبالبية وأخرى اشتراكية ، إلى سباسب استعمارية وأخرى وطنية ، إلى سباسب مستببة وأخرى ديموقراطية ، إلى سباسب استغلالبية عدوانية وأخرى عادلة وسلامية ، إلى غير ذلك . وداخل هذه السباسب المختلفة تقوم أفاط مختلفة من التوجهات والمواقف الدينية المتوافقة مع هذه السباسب أو المتعارضة معها . ولهذا فإن اتخاذ مطلق الدين معياراً للحكم والتقييم لهذه السباسب ، هو طمس لحقائق الصراعات والممارسات والمصالح المختلفة ، وخلق بين المفاهيم والقيم والمواقف المتعارضة ، فضلاً عن أنه تنمية لروح الانقسام الطائفي بين الناس ، وتغذية للتعصب والاعتراب .

خلاصة الأمر ، أننا لا نستطيع أن نستبعد أو نتجاهل علاقة الدين الالجمية بالسباسب . فهذا هو درس التاريخ ودرس الواقع . وليس صحيحاً ذلك الشعار القائل بأنه لا سباسب في الدين ولا دين في السباسب . فعندما رفع أنور السادات هذا الشعار ذات يوم لم يتوقف لحظة واحدة عن استخدام الدين لتبرير سباسبه وأعطاها بعداً دينياً ، وإنما كان يستهدف بهذا الشعار مجرد استبعاد تيار ديني يعينه بعارضة في هذه السباسب .

والحق أنه مهما تطورت العلوم وانتشرت أساليب التفكير العقلي وعمقت وتعاضمت سيطرة الإنسان على الكون والطبيعة وعلى الالياة الالجماعية ، فستظل بل ستتجدد الأخطار والمجاهيل والغوامض والتناقضات والفواجع والمفاجآت والتضليلات والأسئلة الكونية والمصرية الكبرى مهما اختلفت طبيعتها أو تضال هامشها ، وبسبيل الدين عمقاً ذاتياً وجدانياً روحياً للإنسان وإن اتخذ أشكالاً وتجليات موضوعية متطورة مختلفة متعددة في سلوك الإنسان ورؤاه وإبداعاته الفكرية والسباسبية والالجماعية والأخلاقية والجمالية والخالبية . بل سببيل هذا العمق الذاتي الروحي الوجداني ، بصرف النظر عن التمثلات والرموز الدينية المحددة ، قسمة أساسية من قسما إنسانية الإنسان .

ولهذا ، فالمرقف من الدين ، ومن الإيمان بشكل عام كوعي ذاتي روحي وجداني ، ليس ، ولا ينبغي أن يكون ، موقفاً تكتيكيكاً برجمائياً كما تتصور بعض القوى البسارية ، أو موقفاً استغلالبياً انتهازياً كما تفعل القوى البسبينية ، وإنما هو موقف إنساني استراتيجي يقوم على الاحترام والتقدير والفهم التاريخي العميق لحقيقته دون أن يعنى هذا إلغاء الحق الإنساني في أشكال مغايرة من الوعي الفلسفي الموضوعي والعلمي بالكون والطبيعة والمجتمع .

على أن الأمر يختلف بالنسبة للممارسات الدينية السباسبية . فهنا لا يتعلق الأمر " بدينية " الدين ، أي بالدين من حيث أنه عقيدة وإيمان وروية وجدانية روحية للكون والطبيعة والمجتمع ، وإنما من حيث تجليه الفكري والسباسب الالجماعي ومن حيث حقيقة ما يسهم به من تكريس وتجميل وتبرير للمواقف المتخلف الظالم ، أو تعبير وتطوير وتثوير له ، أي من حيث موقفه من طبيعة السلطة ومن طبيعة التنمية الالجماعية السائدة .

في ضوء هذه المعاني العامة ، تنتقل إلى ما هو خاص راهن في خبرتنا المصرية ، متسائلين عن دلالة الدين الإسلامي في البنية السباسبية المصرية ، ودلالة السباسب في الحركة الإسلامية في مصر .

وقد يكون من الأفوق أن نعرض لهاتين الدالتين في ساحة البلاء الإسلامية عامة . ولكن هذا الأمر يتطلب دراسة لا تتوفر لنا الآن ، ولا يتسع لها المجال هنا ، وإن كنا نعتبر أن السياق المصري يمكن أن يعد نموذجاً لمختلف الخبرات العربية والإسلامية على اختلافها وتنوعها . فضلاً عن أننا لا نستهدف هنا دراسة علمية تفصيلية للموضوع بقدر ما نستهدف مجرد تحديد لبعض مؤشرات العامة .

نستطيع في البداية أن نميز الممارسة الدينية في مجالات ثلاثة : الأول هو مجال الدين الشعبي ، والثاني هو مجال الدين الرسمي ، والثالث هو مجال الدين السياسي .

أما مجال الدين الشعبي فهو الممارسة الدينية اليرمية للشعب ، المتشكلة - من الناحية العملية - في ممارسة الطقوس الدينية ، ومن الناحية المعنوية في المفاهيم والقيم الدينية السائدة والمتداخلة في أشكال المعاملات والأنشطة والأعراف الاجتماعية وأشكال السلوك الأخلاقي . على أن هذه الممارسات الشعبية الدينية تختلف - وخاصة في جانبها الفكري والقيمي - باختلاف الفئات الاجتماعية والمهنية ، وهي مرتبطة ارتباطاً عضوياً مباشراً بالممارسات والمجهرات الحياتية اليومية ، فضلاً عن أنها ثمرة تراث تاريخي عريق ، وإن تكن لها قسماتها الخاصة التي تميزها في كل مرحلة من المراحل الاجتماعية والتاريخية . وغلب على هذه الممارسة الدينية الشعبية - بشكل عام - طابع المحافظة بل طابع التواكُل والتقليدية بل الأسطورية أحياناً ، وتتداخل فيها المفاهيم والقيم الدينية الأصلية النصية مع خبراتها ومصالحها وأوضاعها الاجتماعية السائدة لتشكل منطقاً داخلياً متسقاً ووحدة إيديولوجية خاصة . ورغم طابع التسامح والتسامد والتراحم والأخوة الأخلاقية الذي ينسجم به الدين الشعبي في معاملاته على المستوى الفردي والعائلي والاجتماعي ، فإنه يتناسج إيديولوجياً من حيث المفاهيم والقيم والسلوك مع الأنسقة الاجتماعية السائدة ، سواء كانت أنسقة ما قبل الرأسمالية ، أو الإقطاعية أو الرأسمالية التجارية أو البيروقراطية أو الطفيلية أو الرأسمالية بشكل عام .

ويشكل الدين الشعبي الأساس الذي تركز عليه السلطة السياسية في ترسيخ مصاديقها ومشروعياتها ، ولهذا تفرص دائماً على احتوائه وإعادة إنتاجه وتكريس طابعه المحافظ ، وإزالة أي تناقض بين إيديولوجيتها المعلنة ، والمفاهيم والقيم الدينية الشعبية السائدة ، التي تعمل على تطويرها لخدمة إيديولوجيتها الخاصة .

حقاً ، هناك تناقضات بين القيم الدينية الشعبية السائدة ، وخاصة الأخلاقية منها ، وأساليب عمل أجهزة الدولة السياسية والإدارية ، أو بين بعض القيم الدينية الشعبية السائدة في الريف وبعض القيم الدينية السائدة في المدينة ، أو بين بعض الفئات الاجتماعية من عمال وفلاحين وتجار وبورجوازية كبيرة وفئات بورجوازية متوسطة وموظفين ومثقفين ومتسربين إلى الطوائف الصوفية إلى غير ذلك . . إلا أن هذه التناقضات لا تمس مجسداً وجوهر البنية الدينية الشعبية التي تسعى المؤسسة السياسية الرسمية إلى أن تحافظ على وحدتها ، وأن تتلاصق معها ، فضلاً عن تطويرها لخدمة مصالحها الخاصة ، كما سبق أن أشرنا .

على أنه إذا كانت المؤسسة السياسية الرسمية تستند إلى الدين الشعبي لترسيخ مشروعيتها ، فإن الحركات الدينية السياسية المعارضة - بشكل أو بآخر - للمؤسسة السياسية الرسمية تجد في البنية الدينية الشعبية سنداً كذلك لتعميق إيديولوجيتها وتنمية جماهيريتها في معركتها من أجل إقامة سلطتها الإسلامية . وهكذا يصبح الدين الشعبي ساحة للصراع السياسي والتناقضات الاجتماعية من منطلق ديني خالص .

هذه بعض المؤشرات العامة لظاهرة الدين الشعبي في دلالته وارتباطاته ، وإن يكن الأمر يحتاج بغير شك إلى دراسات ميدانية اجتماعية معمقة .

أما فيما يتعلق بالدين الرسمي ، فيستل في المؤسسة الدينية التي تعد جهازاً من أجهزة الدولة الإيديولوجية ، وأداة من أدوات سلطتها ومشروعيتها . فدين الدولة هو الإسلام ، ولهذا فهناك مؤسسات دينية تتبع الدولة تعية مباشرة أو شبه مباشرة مثل الأزهر ، ودار الإفتاء - وزارة الأوقاف والمساجد ، والمجلس الأعلى للشئون الدينية ، ومجمع البحوث الإسلامية ، والمجلس الأعلى للطرق الصوفية ، فضلاً عن البرامج الدينية في الإذاعة والتلفزيون والإعلام الصحفي والتعليم الديني في المدارس ، والاتجاهات الدينية في العديد من الأنشطة الثقافية فسي مجال الكتاب والفيلم والمسرح ، إلى جانب الأعياد الدينية التي تشارك الدولة في طقوسها مشاركة رسمية ، إلى غير ذلك .

وتسيطر الدولة على معظم هذه المؤسسات الدينية سيطرة فكرية وإدارية كاملة أو شبه كاملة ، ولهذا تحجب هذه المؤسسات مراكز نشر وتوجيه ودعاية لسياسات الدولة بشكل مباشر أحياناً (فيما تتخذ من مواقف وقرارات صريحة فى شئون سياسية واقتصادية واجتماعية) وبشكل غير مباشر فى أغلب الأحيان (فيما تتخذ من مواقف وقرارات فى شئون دينية خالصة) ولهذا فهي غير منفصلة عن السياسات الرسمية للدولة رغم محاولة السلطة السياسية أن تقدم نفسها دائماً باعتبارها مجرد سند وحارس وداعم (أو خادم فى بعض ما يقال !) لهذه المؤسسات الدينية من ناحية ، ومعاولتها إخفاء طابع الاستقلال الذاتي على هذه المؤسسات من ناحية أخرى .

على أنها فى الحقيقة جزء عضوي من المؤسسة السياسية الرسمية وجهاز من أجهزتها السلطوية . ولها وجدنا مواقف هذه المؤسسات الدينية تختلف باختلاف مواقف المؤسسة السياسية السائدة . فمواقفها فى كثير من الشئون السياسية ، بل والاجتماعية فى المرحلة الملكية فيما قبل ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، تختلف عن مواقفها طوال مرحلة هذه الثورة ، كما تختلف فى المرحلة الساداتية .

واليوم تتبنى المؤسسات الدينية إيديولوجية الدولة المصرية القائمة والمتمثلة فى مختلف ممارساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية عامة ، وتصوغ لها منطقاً ومنطقاً روحياً وأخلاقياً . وهكذا يتم تسييس الدين أو تدوين السياسة رسمياً .

على أنه ، خارج هذه العلاقة الرسمية بين الدين والسياسة ، تقوم علاقة أخرى غير رسمية تتمثل فى الحركات الدينية الإسلامية المستقلة تنظيمياً عن المؤسسات الدينية الرسمية ، والتي تعد - بمستوى أو بأخر - قوة معارضة فكرية وعملية للسلطة السياسية ، هذه الحركات هى أساساً حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، وهناك ما يوجد بين حركة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، وإن كان هناك ما يفرق ويغيز بينهما . فكلهما يستهدف إقامة سلطة دينية إسلامية ، وكلهما يختلف اختلافاً جذرياً مع الحضارة " الغربية " المعاصرة ويتطلع إلى إقامة حضارة أخرى بديلة ، وكلهما ذو رؤية غير تاريخية للفكر والقيم والواقع الاجتماعى ، إلا أن حركة الإخوان المسلمين ، وخاصة فى بدايتها ، كانت تسعى لتحقيق أهدافهما بمنهج متدرج ، فى غير تعارض أو صدام مع السلطة السياسية القائمة . ولهذا فقط ظلت تركز على التعاون والتحاليف مع هذه السلطة - فى أغلب الأحيان - رسمياً أو موضوعياً . فهناك قاعدة دينية مشتركة تجمعها مع هذه السلطة . وكان حسن البنا المرشد الأول للإخوان المسلمين يؤكد أن " دورة التاريخ قد بلغت من جديد المرحلة التى سيقوم بها المسلمون بقيادة العالم " وأن القرآن " يقيم المسلمين أوصياء على البشرية العاجزة " (رسالة النور) . ولكن حسن البنا كان يتحاليف مع السلطة الملكية بل مع أحزاب الأقلية الرجعية فى السلطة ، ويعادى قوى المعارضة الوطنية الديمقراطية المتمثلة فى " الوفد " وفى الحركة اليسارية ، وكان يرى الدستور القائم آنذاك - فى العهد الملكى - صالحاً باستثناء بعض نصوصه التى تحتاج إلى توضيح (المؤتمر الخامس) وكان يأخذ بالمصالح المرسلة ، ويدفع إلى التدرج فى الدعوة الإسلامية ، " إذ ينبغي أن تبدأ بالسعى إلى تعميم الدعوة بين الناس بالهجة والبرهان ، فإن أبوا إلا الصف والجور والتعدي فبالسيف والسنان " (إلى أى شئ يدعو الناس) . ولعل هذا المنهج من التحالف مع السلطة والتدرج فى الدعوة أن يكون نوعاً من التقية وإخفاء ما كانوا يعدونه سرا من حركة عسكرية . ولهذا فعندما قويت شوكتهم واستشعرت السلطة خطرهم عليها وقع الصدام الذى كان حسن البنا نفسه من ضحاياه . وفى المرحلة الثانية من حركة الإخوان المسلمين ، مرحلة الهضيبي ، تغلب من جديد التحالف مع السلطة الملكية على جانب التمرد والثورة . ومع ثورة ٢٣ يوليو ٥٢ يبرز الإخوان فى البداية كقوة مشاركة فى السلطة الثورية الجديدة . ولكن سرعان ما يتناقضون معها حول قضايا سياسية واقتصادية وإيديولوجية ، تناقضوا حول قانون الإصلاح الزراعى ، وحول أن تكون لهم الرقابة على كل القوانين والتشريعات التى يتخذها مجلس قيادة الثورة إلى غير ذلك . ووقع الصدام بينهم وبين ثورة يولية ، ولكنه فى هذه المرحلة كان صداماً حول مجمل المشروع الوطنى الاجتماعى التقدمى لهذه الثورة . وفى مواجهة هذا المشروع صاغ الإخوان مشروعاً مناقضاً . ولم يكن فى الحقيقة مشروعاً مناقضاً بقدر ما كان مشروعاً رافضاً بشكل مطلق لكل سلطة بشرية ، منها المجتمع بالمجاهلة والكفر ، داعياً

إلى تنشئة الجماعة الإسلامية في مواجهة هذا المجتمع الجاهل الكافر ، والجهد من أجل إقامة الحاكمية الإلهية ، سلطة الله ، وبناء المجتمع الإسلامي . وهذه الإيديولوجية الجديدة التي صاغها سيد قطب (متأثراً بالمدودي) أنشقت حركة الإسلام السياسي في مصر إلى حركتين : حركة الإخوان المسلمين التي أخذت تواصل نهجها التهادني التدريجي القديم ، والجماعات الإسلامية التي اتخذت لنفسها طريقاً جهادياً متميزاً هو طريق الصدام مع السلطة ومع المجتمع المدني عامة . وتبدأ بالفعل مرحلة جديدة من هذا الصدام الحاد تشهه الجماعات الدينية (وخاصة الجماعة التي اصطلاح على تسميتها " بالتكفير والهجرة " ، وحركة الجهاد) ، وهو صراع افتقد أي برنامج سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي ، وإنما اتخذ في الجوهر - طابعاً عقائدياً خالصاً ، فضلاً عن الدعوة إلى العودة لمظاهر الحياة والمعاملات التي كانت سائدة في صدر الدعوة الإسلامية . إنه صدام بين الكفر والإيمان ، بين الجاهلية والإسلام ، بين حاكمية البشر وحاكمية الله . وهو صدام يرفض الشرعية السياسية والاجتماعية القائمة رفضاً مطلقاً ، ويتسلح بمختلف الوسائل بما فيها العنف المسلح لإقامة سلطة الله وحاكمية وإزالة مجتمع الجاهلية والكفر .

أما حركة الإخوان المسلمين ، فواصلت دعوتهما في إطار الشرعية السياسية والاجتماعية ، بل والتحالف والتعاون - موضوعياً على الأقل - مع السلطة السياسية الحالية في جوهر ممارساتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية . حقاً ، لقد اختلفت معها جزئياً في بعض القضايا مثل قضية الشركات الإسلامية لتوظيف الأموال ، وهو اختلاف حول تنظيم عمل هذه الشركات ، وليس حول مبدئها الذي يتفق تماماً مع طبيعة التوجه الرأسمالي الكبير ذي الطابع الطفيلي للسياسة الاقتصادية الرسمية ، ومثل قضية الديمقراطية وخاصة مايسمى بالقوانين السيئة السبعة كقوانين الأحزاب ، وقانون الانتخابات ، وقانون الطوارئ فضلاً عن التعذيب في السجون ، وهي قضايا تختلف حركة الإخوان المسلمين مع السلطة السياسية حولها ولكنها تنفاض عندها في مواقفها المؤيدة والمساندة في غير تحفظ لمختلف البلاد العربية والإسلامية ذات الأنظمة الرجعية والاستبدادية . وإذا حاولنا أن نقدم تقبيها عاماً لمشروع حركة الإخوان المسلمين - نستخلص من شعاراتها ودعائها النظرية المختلفة - لما وجدناه في أرفع صوره الممكنة سوى سلطة دينية ذات مشروع لتنمية رأسمالية مرشدة ، متطورة - نظرياً - من الاحتكار والفساد . أما إذا تأملنا مختلف مشروعات التنمية المتحققة في " الدول الإسلامية " عامة لوجدناها مشروعات رأسمالية متخلفة تابعة للنظام الرأسمالي الإمبريالي العالمي . وهو ما لا تنتقده أو تعارضه حركة الإخوان المسلمين في موقفها من هذه الدول .

أما الجماعات الإسلامية ، فبرغم أن قياداتها خرجت من السجون مع من خرجوا من القوى الإسلامية بفضل السلطة السادية التي ساعدت بعض هذه الجماعات بالمال وتغاضت عن تدريباتها العسكرية ووظفتها في ضرب خصومها من يساريين وديمقراطيين ، فإنها تعبر بحق - وباللمفارقة - عن رفض جذري مطلق للأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية السائدة في بلادنا منذ المرحلة السادية وحتى اليوم . وهو رفض يتخذ موقفاً جهادياً تطهيرياً روحياً مثالياً حاداً . بل لعل الجماهيرية النسبية لهذه الجماعات وهذا الشكل الحاد الذي تتخذه أفكارها وممارساتها . أن يكون هو في ذاته رد فعل اجتماعياً أخلاقياً انفعالياً عاطفياً لهذه الأوضاع الفاسدة المتردية . وإن اتخذ مظهراً دينياً . على أنه برغم طابع الرفض الجذري المطلق الذي تبديه هذه الجماعات في مواجهة السلطة السياسية والنظام الاجتماعي بوجه عام ، بل بسبب هذا الرفض الجذري المطلق الذي يفتقد أي رؤية سياسية واجتماعية عقلانية موضوعية بديلة ، وبسبب تعصبها الشديد - ولا أقول تطرفها فالتطرف يمكن أن يكون قوة تجديدية إبداعية ثورية - وقسكها الجامد بحرفية النصوص الدينية وعدم احترامها للرأي الآخر وللحوار الإنساني الديموقراطي ، واغترابها عن الواقع والحقائق المتجددة والقوى المتصارعة في مجتمعها وعصرها ، ودعوتهما إلى سلطة إلهية مقدسة مطلقة ، بمارسها بشر بصيرون ومخطفين ، مما يعطي لأخطائهن صفة القداسة والإطلاق . فضلاً عن أنها دعوة لم يقل بها نص ديني ، بل أثبتت الحيراث التاريخية المختلفة ما تفضي إليه مثل هذه السلطات الدينية من استبداد وقمع وظلم وطائفية ووجود . هذا إلى جانب المسلك الفروغاني الفاشي العدوانى العنيف ضد بعض الظواهر الجماهيرية الثقافية المتحصنة ، من مبادرات فكرية وأدبية وفنية ، أقسى إنه بسبب هذا كله يصبح الرفض الذي تبديه هذه الجماعات للأوضاع السياسية والاجتماعية الفاسدة والمتردية ، رفضاً مفروضاً اجتماعياً ، بل يتحول إلى نقيضه ، فيضنى على السلطة السياسية -

التي ترفضها وتحاربها هذه الجماعات - مصداقية ومشروعية كمصدر للأمن وضمان للاستقرار وإطار للعقلانية والديموقراطية مهما كانت حدودها . وهكذا تقوم هذه الجماعات الإسلامية برفضها للاعتقالات وأفكارها الجامدة المتخلفة ، ومواقفها المتعصبة الفاشية غير المتحضرة ، بتكريس الأوضاع القائمة السائدة ، بدلاً من تغييرها . بل تصبح هذه الجماعات الإسلامية نفسها - لا الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية - هي الخطر المباشر - على مستوى الفكر ومستوى الممارسة - الذي يهدد أمن المجتمع ويحد من إمكانية تطوره التنموي والديموقراطي والعقلاني .

وإنها لمفارقة أخرى ، أن تتولد الجماعات الإسلامية المتعصبة عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية الفاسدة المتردية في بلادنا ، كقوة معارضة ورفض لها ، فإذا بها تصبح - موضوعياً - قوة تكريس ودعم وتجديد لها ! .

وهكذا تتلاقى السياسة الدينية الرسمية والسياسة الدينية المهادنة ، والسياسة الدينية الراقصة المتعصبة ، في تقييب قضائنا ومشاكلنا الوطنية والاجتماعية والثقافية الأساسية ، وحرف نضالاتنا الفكرية والعملية عنها ، ويصح التصدي لها - وخاصة المتعصبة منها - وقضج جمودها ومحالفها الموضوعي مع السلطة السياسية الراهنة هو وجه من أوجه نضالنا ضد سياسات الردة والتخلف والتبعية .

لا ... لا توجد - للأسف - في بلادنا معارضة دينية سياسية مستنيرة ، واعية بحقائق مجتمعنا وعصرنا ، وملتزمة بهيئته شعباً . قد تتبين هذه المعارضة في بعض الكتابات الفردية المضيئة المتناثرة هنا وهناك ، ولكنها لا توجد كحركة سياسية منظمة .

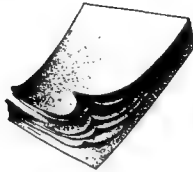
فلترتبط السياسة بالدين ، وليرتبط الدين بالسياسة ، فهذه ليست هي القضية . وإنما القضية أن يتحقق هذا لمصلحة تغيير الحياة الإنسانية وتحديثها وتقدمها ، لا لتجسيدها وتكريس تخلفها وتقييب حقائقها وإطفاء مشاعل العقل والديموقراطية والإبداع والتقدم في مسيرتها ...

لن نثر على المستقبل في كهوف الماضي ، ولن نصنع بأحجار جاهزة ..
لن نكشف الحقائق في حرفة النصوص ونجاهل الواقع ، ورفض العقلانية والعلمانية ...
لن نؤكد هويتنا وانتمائنا بترديد الأذكار والأوراد وإرخاء الملهى وإخفاء وجه النساء ورفض التحديث الحضارة ..
لن نحقق العدل والحرية بمنح السلطة السياسية البشرية صكوك طغيان وغفران وقداة .
ولن نتفجر الاجتهادات العظيمة بنبر التفتح على مصالح شعوبنا ، وحقائق الواقع الموضوعي لمجتمعنا وعصرنا ، بالعمق وروح النقد والديموقراطية والعلم والاستشارة والمسارة والعمل النافع الخلاق ، كما كان يفعل فقهاؤنا ومفكرنا الكبار رغم ما كانوا يتعرضون له من عنت وأذى واستشهاد ، والذين أدركوا أن المصلحة هي جوهر مقاصد الشريعة . وأنه إذا " ظهرت أمارات الحق ، وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه ، بأي طريق كان ، قسم شرع الله " كما قال الإمام ابن القيم المجتهد ...

إننا بهذا ، وبهذا وحده ، سنحسن قراءة الماضي ، ومعرفة حقائق النصوص ، وتنمية هويتنا المنجدة ، وتطوير حياتنا وأفكارنا وقيمنا وإقامة سلطة العدل والحرية ، وصنع المستقبل الخالي من الاستبداد والاستغلال .
وبالمشاركة في تجديد الحياة وتحديثها وتقدمها سيتجدد الفكر الديني نفسه ..

ويتفتح آفاق الحوار وآفاق الحرية لمختلف العقائد والأفكار ، وضمنان الشريعة الديموقراطية والعقلانية وتوفير الاحتياجات المادية والروحية والثقافية الأساسية ، ستتفجر الاجتهادات والإبداعات والسعادات الإنسانية بغير حدود ، وفي مختلف المجالات ...





دراسات

(الأسس الفكرية)

(الإسلام السياسي والمجتمع)

في السياسة * في الاقتصاد * في

التشريع * في المنظمات الجماهيرية

* في الطائفية * في العلم

(الإسلام السياسي عربيا)

(قضايا نظرية عامة)

الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف

د . رفعت السعيد

" ويل لمن لا يعرف قلعة خصمه جيدا من الداخل "
(حكمة فرعونية)

لى القارئ قبل أن نستعرض معا أطروحات هذه الدراسة أن نستقر معا على منظومة من الملاحظات والاقتراحات
لعلها تكمل الدراسة وتكون لازمة لها ... وضرورة قبل البدء بها ... ومنظومة الملاحظات هذه تنقسم إلى

... ولهاذين

قسمين ...

ويقول ماركس : " الدين عند الكثيرين هو النظرية
العامة لهذا العالم ، وهو مجموعة معارفهم الموسوعية ، وهو
منطقهم الذى يتخذ شكلا شعبيا ، وهو موضوع اعتزازهم
الروحي ، وموقع حماسهم ، وهو أداة قصاصهم ،
ومنهجهم الأخلاقي " (٢)

الأول : حول موقف الماركسية من الدين .. والثانى :
حول بعض المعطيات التاريخية والاجتماعية التى قد تقدم
تفسيرا أو إضاحا لبعض معطيات هذه الدراسة .

أولا : حول موقف الماركسية من الدين :
* قد يكون من الضرورى أن نبدأ برفض الادعاء بأن
الفكر المادى يعنى بالضرورة اتخاذ موقف معاد للدين
كسمتقد.

وعترض انجلز بحرف على هؤلاء الذين يتعاملون
بسطحية مع الدين أو يستخفون بتأثيره على الجماهير
فيقول : " إن ظاهرة سيطرت طوال ١٨٠٠ عام على عقول
البشرية المتحضرة ، وجعلت الامبراطور قسطنطين ذا الطامح
اللامحدودة يعتنق المسيحية ويوسع على أساسها
امبراطوريته ، إن ظاهرة كهذه لا يمكن النظر إليها
كتسبيح واه أو كأوهام يرددها مشغردون " (٣)
ولى كتابه " العائلة المقدسة " هاجم ماركس بشدة
الهيكلين الشباب الذين وضعوا الدين فى موضع العدو ،
مؤكدا أن هذا الموقف هو محاولة لإخفاء العدو الحقيقي ...
العدو الطبقي .

فالدين ، فى رأى الماركسية ، هو ظاهرة موضوعية
تنتمى من حيث المجال إلى " الرعى الاجتماعى " . وبطبيعة
الحال فإنه يصعب التعامل مع الشعب - أى شعب - دون
إدراك مكونات وعيه الاجتماعى والتعامل معها تعامللا
موضوعيا .

يقول انجلز : " إن الدين هو فى واقع الأمر انعكاس غير
مادى فى عقول الناس لقوى تسيطر عليهم فى حياتهم
اليومية " (١) .

* د . رفعت السعيد : كاتب وباحث متخصص فى التاريخ - مصرى .

الدينية من أن تلعب دوراً هاماً في تكوين المناخ الفكري لعدد من الحركات الاجتماعية للعبد والأقنان وفئات أخرى ، وهي حركات كانت ثورية في مضمراتها الاجتماعي . وإن اتسمت بروح ديني يميل في واقع الأمر شكلها الخارجي المرتين بمستوى التطور الاجتماعي ذاته " (٧)

لكن الماركسية إذ تؤكد إمكانية أن يلعب الدين دوراً في حركة التغيير الاجتماعية ، أي دوراً سياسياً ، فإنها ترى أن ذلك رهن بمستوى محدد من التطور الاجتماعي ومن ثم الوعي . وتحديدًا فإن هذا الدور يتناقض بل ويتلاشى مع نمو الوعي الطبقي الذي يحول بين جماعات تخضع للاستغلال والاضطهاد فتتشبث بدين جديد يخالف ديانة الحكام وتتخذ محوراً لنضالها وخلاصها . وبين جماعات متميزة طبقياً تنتمي جميعاً إلى ذات الدين ...

بل إن الأمر هنا قد يتحول بالحكام والمستغلين إلى إمكانية استخدامهم بعض رجال الدين وبعض الشعائر ذات البريق الديني كأداة لتأجيل الصراع الطبقي ...

ومن ثم ، فإن الدين كمعتقد سماوي يمكن أن يستخدمه البعض في فترة النهوض الأولى أداة للتحريض بينما يمكن أن يستخدمه البعض أداة لتفطيت الفهم واستمراره ...

ومن هذه الزاوية يقال إن العلاقة بالدين كنظرية تصرفات أرضية تنتمي إلى " الوعي الاجتماعي " .

وفي هذا الصدد يقول لينين : " لقد كان الناس وسيطرون أبداً في حقل السياسة ضحايا ساذجة يخدعها الآخرون ، بل ويخدعون أنفسهم مالم يتعلموا استقراء المصالح الطبقة بين أسطر الخطب والبيانات والمواعظ والمساوى الدينية والأخلاقية والسياسية والاجتماعية " (٨)

وهذا يمكن للأمر أن يكون واضحاً . فالدين كمعتقد سماوي هو علاقة داخلية للإنسان ، يتمتع احترامها والدفاع عن حقه في التسكك بها والخصوع لمقتضياتها ومتطلباتها ، أما استخدام الدين كأداة في الصراع الاجتماعي فإن الماركسية ترى أنه كان وارداً ويمكن بل وثورياً في المراحل الأولى للتطور الاجتماعي ، وأنه مع نشوء الطبقات الاجتماعية وتبلورها ووقوفها وجهاً لوجه في معترك الصراع الطبقي فإن إدخال الدين في هذا المعترك يمكنه أن يحرف الأفكار عن المعطيات الواقعية والأرضية لهذا الصراع ، بل ويمكنه أن يجعل من المقولات الدينية شعاراً أو

وفي كتابهما " الإيديولوجية الألمانية بدين ماركس وإنجلز مقولات برونو باور المعادية للامبريالية قائلين : إن خصوصاً هنا على الأرض ، ويجب أن نواجههم هنا على الأرض ، ولا يلبث أن نهرب من هذه الواجهة لنصطنع خصوصاً في السماء . ولا إنجلز مقال بعنوان " إسهام في تاريخ المسيحية الأولى " يقول فيه :

" إن تاريخ المسيحية الأولى يقدم نقاط التقاء ملفتة للنظر مع الحركة العمالية المعاصرة . فالمسيحية كانت في بدايتها تشبه الحركة العمالية من حيث كونها حركة مضطهدين ، لقد ظهرت في البداية كدين للعبد والفقراء والمحرومين ، وللشعوب المستعبدة التي اضطهدتها روما .

والمسيحية والاشتراكية تلقيان في أن كلا منهما تبشر بالخلاص من العبودية واليأس . المسيحية تجعل الخلاص في السماء ... بعد الموت . والاشتراكية تجعله هنا على الأرض ... وأثناء الحياة . والمسيحية الأولى والاشتراكية تتشابهان في تعرضهما للسطارة ... والاضطهاد ... وفي رؤيتهما الأخمية " (٩)

وفي مقال آخر بعنوان " كتاب القيامة " يؤكد إنجلز ما قاله المفكر الفرنسي أرست ريتان حول المسيحية الأولى ويقول : إذا أردتم أن تأخذوا فكرة صحيحة عما كانت عليه الجماعات المسيحية الأولى فلا تقارنوها بالجماعات الدينية الحالية ، وإنما قارنوها بالفروع المحلية للدولة الأولى .

ومن ثم ، فإن الماركسية تنظر إلى الدين من حيث كونه " دمية اجتماعية " يكون قادراً في ظل ظروف محددة ومعطيات محددة على أن يلعب دوراً إيجابياً هاماً في حركة تحرير الإنسان من الاستغلال .

يقول لينين : " إن بروز الاحتجاج السياسي المرتدى ثياباً دينية ، هو ظاهرة تلازم جميع الشعوب في طور محدد من تطورها " (١٠)

كذلك أكد إنجلز في مجال حديثه عن كون الدين جزءاً من المكون الأساسي للوعي الاجتماعي ومن ثم للتحرك الاجتماعي في بعض المراحل وخاصة تلك التي تسبق مراحل الوعي الطبقي الخامس ...

" .. إن الدين يتضمن في عمقه مضمراتاً احتجاجية ، إنه أنين المضطهدين ، كما أنه يتسم بمحاولة تقديم تعرض مستقبلي عن عالم راقع مثير المذاق لم تتكامل بعد شروط وإمكانات تغييره تغييراً ثورياً ، ولقد تمكنت الأفكار

الإسلام السياسي من التطرف ..

بالضرورة أن يهتم بعزيمات الحياة ... وخصوصا في الأمور الدينية البحتة ...

* تستند هذه الدراسة إلى ضرورة التمييز بين مكونات الوعي الديني ذاته . فالأديان باعتبارها مكوناً أساسياً ومهماً من مكونات وعي الجماهير يتحدد حجم الدور الذي تلعبه في حياة الأفراد والمجتمعات وفق متغيرات اقتصادية واجتماعية ، فالعنصر الديني يلعب دوراً محدوداً في بعض المجتمعات (كالمجتمعات الأوروبية مثلاً) ، ليس لأن الحضارة الغربية حضارة كافرة ، فالكثيصة الأوروبية لم تزل تلعب دوراً بارزاً ، وإنما بسبب معطيات اقتصادية واجتماعية محددة .

والعكس صحيح في لبنان مثلاً، فنتيجة لظروف سياسية محددة تناقص الانتماء الطبقي إلى حد كبير بينما تصيدت المشاعر الدينية والطائفية الدينية لتجعل من نفسها محوراً للحياة الراعنة هناك ، بل واتسمت النزعة الطائفية الدينية بتشعب ذي بعد سياسي فتوى وجسرافى ... (الممارك بين فريقين مسلمين وشيخين هما حزب الله وجبهة أمل ، والمعارك بين القوات اللبنانية والجيش اللبناني المسيحي بقيادة ميشيل عون وهما فريقان مسيحيان مارونيان) .

ولا يمكن القول بأن اللبنانيين قد أصبحوا فجأة أشد الشعوب ديناً .

فلو أخذنا في الحركات السياسية ذات الطابع الديني كمحمار لنسو التوجه الديني عامة لأخطأنا بشكل فادح ، ولاعتبرنا النموذج اللبناني وهو نموذج منفرد بل ومثير للاستمزاز حيث تحول الطائفية الدينية البشري أدوات قتال بلاكسب ولاخص ولامشاعر إنسانية أو وطنية أو حتى دينية ..

لاعتبرنا هذا النموذج هو النموذج المرفى والمأمول .. وهو مالا يقل به أحد .

من هنا نصل إلى مقولة سوف نتمسك بها هذه الدراسة ، وهي ضرورة التفريق بين العنصر الإيماني في الدين وبين تصاعد أو هبوط نشاط جماعات الإسلام السياسي ، فهنا عنصران غير متلازمين ، بل لقد ينمو أحدهما بينما ينكمش الآخر وفق تطورات اجتماعية محددة .

* من هذه الزاوية يمكن أن نقرر أن جماعات الإسلام السياسي التي تتجه جميعاً إليها متطرفاً لاتعنى على

أداة يستخدمها الحكام ... وبعض رجال الدين في تقييد الرعى الاجتماعى والطبقى للجماهير ومن ثم في فرض المزيد من الاستغلال والقمع عليهم .

ومن هنا فإن احترام الماركسية للدين شيء والمطالبة بخضوعها لابتزاز الدين يستغلون الدين في معركة الصراع الطبقي شيء آخر .

ولعلنا بعد هذه الملاحظات نستطيع أن نبدأ دولاً حرج في معالجة مواقفنا الانتقادية من " الإسلام السياسي " ، باعتبار أننا نعتقد أنه محاولة لتطويع المعطيات الدينية لصالح اجتماعية محددة وضد مصالح اجتماعية محددة وهو مايتناقى مع جوهر الإسلام ذاته الذي يتوجه " للناس كافة " .

ثانياً : ملاحظات أولية حول بعض القضايا الاجتماعية والسياسية :

* نحن نمنى بتغيير " الإسلام السياسي " كل محاولة لإلحاح الدين في التفاعلات الدينية للأفراد والجماعات وهو الأمر الذي ينادى بالإسلام عن كونه " كليات " دون التعرض لجزئيات الحياة وهو ما يتجسد في العصر الحديث في فكرة " الدولة الدينية " .

ولعل عبارة أفلتت من الشيخ حسن البنا ، لعله قالها ليتهرب بها من إلحاح المطالبين بإياه بوضع برنامج سياسى واقتصادى واجتماعى لجماعته ، تفنينا عن الشرح المطول في هذا الصدد .

يقول حسن البنا : " يتعين علينا أن نلف عند هذه الحدود الربانية النبوية ، حتى لا نقيد أنفسنا بغير مايقبدا به الله ، ولاتلون عصرنا بلون عصر لايتفق معه . وإلى جانب هذا يعتقد الإخوان المسلمون أن الإسلام كدين عام انتظم شئون الحياة ... جاء أكمل وأشمل من أن يحرض جزئيات هذه الحياة وخصوصاً في الأمور الدينية البحتة " (التشديد لنا)

أقول إن هذه العبارة قد أفلتت من الشيخ ، لأنها في اعتقادي تخالف كل سياق دعوته للحكومة الدينية بل وتتناقض معها ... وأؤكد ذلك كي لايتصور البعض أنني استنطق الشيخ بغير مناطق به .

لكن هذه العبارة تكفينى ويذد لشرح فكرتى في رفض مقولات " الإسلام السياسي " الذي يتعين عليه

عنصر تحكيم وإحكام للقبضة .

يقول حسن البنا : " الطاعة (وهى أحد أركان الدعوة) هى امتثال للأمر وإنفاذه فوراً ، فى العسر واليسر والمنشط والمكره ... ونظام الدعوة سوفى يهت من الناحية الروحية ، وعسكري يهت من الناحية العملية . وشعارنا دائماً أمر وطاعة من غير تردد ولا مراجعة ولا شك ولا حرج " (١) .

(التشديد لنا)

ولابد للدعوة هنا (أية دعوة من هذا النوع) أن تعرض المعضو عما فقد من إرادة فهى فتحة ما يسمى فى مفردات هذه الجماعات " بالاستعلاء - بالإيمان " فهو ليس مجرد عنصر سلوب للإرادة ، ضيق الأفق ، صلب الرأى عاجز بل يرفض لأن يحمل عقله فى فحص فكر أو تصرفات أو ممارسات الأمر أو الجماعة . وإما هو أفضل من كل من هم خارج الجماعة ، هو يستعمل عليهم إيمانه ، هو أقرب إلى الله وهو أكثر إيماناً ... الخ . ولعل هذا يفسر النزعة العدوانية لدى هؤلاء الأعضاء إزاء الآخرين من خارج الجماعة فهو أفضل منهم وهم أحط منه ، هو أكثر إيماناً ، وهم فى أحسن الأحوال قليلو الإيمان ومع مضى الخط على استقامته هم كفرة .

« الموقف المتطرف هو موقف مستند إلى نص تم اختياره مسبقاً ، والالتزام هو أولاً وأخيراً بالنص . فإن تعارض النص مع الواقع فالواقع خطأ والنص صحيح ، لأن النص يجب أن يكون صحيحاً ... دوناً إدراك لأهمية ربط النص بالواقع ... ودون تذكر لقول الرسول : " أنتم أدرى بشئون دينكم " . هكذا يمثل الموقف المتطرف حالة من المعجز عن التعامل مع الواقع . لأن النص هو الحقيقة الأولى والأخيرة . فإن عجزت عن التعامل مع الواقع بمعطياته المتجددة ، فإنك تعجز عن خوض معاركه وعن امتلاك سمكات تغييره ، ومن ثم فإن الموقف المتطرف يكمل العلاقة الملتصقة مع الواقع " بأحلام " قديمة مؤملا فى الارتداد إليها خلاصاً مما هو قائم ... خاصة إذا ما كان عاجزاً عن التلازم معه وامتلاك أدوات الصراع منه . إن حالة الارتداد إلى الماضى والوقوف بالعمدة إليه كما كان تلخص كل نتائج المعجز عن التعامل مع الواقع .

ويوضح شكرى مصطفى " أمير آخر الزمان طه المصطفى شكرى " (هكذا أسمى نفسه) وأمير جماعة التكفير والهجرة كما أسسته أدوات الأحلام ... يوضح هذه المقولة قائلاً " إن شرط تكوين المسلمين واستخلاصهم ، وإقامة دولتهم وإظهار دينهم هو الإيمان والعمل الصالح . هذا الشرط لا يمكن

الإطلاق أنها تمتلك جرة إيمانية تزيد من الآخرين ، فالتطرف الدينى شئ يختلف عن الدين . وهو تحديد ليس جرة زائفة من الدين . بل هو موقف سياسى اجتماعى طبقي محد . ويمكن أن نستمرسل فنقول إن معطيات التوجه الاجتماعى والاقتصادى لجماعات الإسلام السياسى واحدة على اختلاف أنواعها (وإن ارتدى بعضها ثياباً أكثر اعتدالاً أو أكثر تطرفاً) فإنها فى مجموعها جماعات سياسيه تلتقى المنظور الطبقي للصراع ... وتقسم البشر ليس على أساس موقفهم من العملية الإنتاجية (رأسماليون وعمال ، ملاك أراضى وأجراء) وإنما من منظور فكرى ينحصر فى سدى ولاه الشخص لفكسر الجماعة أو ماتتشر به .

وهى جميعاً وفى الواقع العملى ترفض المعطيات الطبقيه التى يمكنها أن تحرر طبقة الأجراء من استغلال الطبقات المالكة (الأرض لمن يملكها - الملكية العامة لوسائل الإنتاج ... إلخ)

وهى جميعاً وفى الممارسة الواقعيه ساندت وتساند فقط الإنتاج السائد ولم تر أى ضير فى استمراره بشرط أن يلتزم الجميع رأسمالين وعمالاً بتعاليم الجماعة ، أو ماتراه هى أنه تعاليم الدين .

نحن ، إذن وباختصار ، أمام دعوة رأسمالية لكنها تردى جالبها أبهى رصامة وتغلغل غيـة . ألم تقل من البداية إننا نرفض إقدام الدين فى مجال العلاقات الاجتماعيه والصراع الاجتماعى .

وهل نحتاج إلى أن نذكر مقولة لبيتين السابق الإشارة إليها (لقد كان الناس وسيطون أبداً فى حقل السياسة ضحايا ساذجة يخذلهم الآخرون ... مالم يتعلموا استقراء المصالح الطبقيه بين أسطر الخطب ... والمراعى والدعوى الدينية ...)

« وهكذا ، وفى تعاملنا مع العنصر المتطرف دينياً ، فإننا لا نجد فيه عنصراً أكثر تدبناً ، بل هو صاحب موقف سياسى واجتماعى وطبقي ، لكنه موقف مشحون بحالة من التعمية الروحية والفكرية تضع صاحبها فى قصص من-نصوص تم اختيارها بعناية تفرض عليه أن يتنازل طامحاً مختاراً عن إرادته الخاصة وعن مواقفه الخاصة لحساب النص أو من يمكنه بزماء النص .

فالبهيمة للأمر ضرورة " من مات بدون بهمة فى عنقه فقد مات ميتة جاهلية " ، لكن البعض يجعل من البهيمة

الإسلام السياسي من التطرف ..

الجماعات لا تتفكك تصوراً محدداً للمستقبل ، فهي إذ تستعيد الأسماء والشعارات والزى والرؤية والممارسات فإنها تتخذ أن حاسبتين من نظام اقتصادي واجتماعي (في حالة استلامهم السلطة) هذات ماكان طبقاً أيام الرسول والخلفاء الراشدين ، وهم لا يهتفون أنفسهم في استجلاء تفاصيله لأن التفاصيل قد تبدو غير ملائمة للتطبيق اليوم (وهنا طبعاً) كما أنهم في أغلب الأحيان لا يمتلكون رؤية واضحة لما كان يجري في هذا الزمان ، إما بسبب نقص في المعرفة أو بسبب اختلاف الروايات وتعارضها . هنا نجد أنفسنا ، ورغم القبول المتشدد بتطبيق الشريعة حرفاً بحرف والعودة للماضى كما قال شكرى مصطفى " شيراً بشير وذراعاً بذراع " ، نجد أنفسنا أمام نص عام ، لا يحدد بالضبط تفاصيل أوحى عصوريات نهج الدولة التي يريدونها ولا النظام الذى يندشونه . ومن ثم فإننا نجد أنفسنا أمام ما يمكن تسميته " بالإسلام المقلب " . فإنهم يتصورون أن استلامهم السلطة يكفى وأن ثمة شرط فيديرمعاً فيه كل ما يجب أن يجرى وما يجب أن يكون : يضمنون الشرط في الجهاز ويدور دولا ب الدولة وفق ما يعتقدون ...

- * وثمة ملاحظة أخرى عن التكوين الثقافي المصرى ، فالتعليم المصرى يضى عبر ثلاثة محاور أساسية :
- التعليم الحكومى (وهو دينى فى بعضه ، ومدنى فى أغلبه) .
- التعليم الأجنبى (وهو دينى مسيحى فى بعضه ، مدنى فى أغلبه ، وفي بعض الحالات فهو ذو طابع غيرى صرف) .
- التعليم الأزهري (وهو دينى فى أغلبه ، مدنى فى بعضه) .

ولابد أن تعدد محاور التعليم هذه يخلق نوعاً من الخلط في التكوين الفكرى والثقافى لفئة المتعلمين المصريين ، وإذا لاحظنا أن التعليم في المحاور الثلاثة يقوم في الأساس على التلقين ، وعدم الدعوة لإعمال الفكر ، أو تنشيط العقل ، ومع وجود التناقض بين مكونات الفئة المتعلمة ، يمكن للفكر المتطرف القائم أساساً على التلقين النفسى أن يجد لنفسه سيطرة وسط هذه الفئة . حيث اعتاده الجميع أن تهبط المعرفة من أعلى ... مدرس الفصل ، أو أمير الجماعة ... سيان .

ولعل هنا يفسر انتشار ظاهرة التطرف الدينى وسط المثقفين والمهنيين .

* وإذا كانت ثورة يوليو قد أمكنها تصفية كبار الملاك

أن يتغير أو يتبدل من زمان إلى زمان أو من مكان إلى مكان ، فيمكن الإيمان والعمل الصالح الذى أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه غير الإيمان والعمل الصالح فى آخر الزمان . لا يمكن "

ومن ثم فإن أمير آخر الزمان يقودنا إلى فكرة محسدة " لابد من سلوك طرق النبى وأصحابه شيراً بشير ، وذراعاً بذراع لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول ، وهى كما بدأ الإسلام يعاد الإسلام " . (١١)

... ومن هنا تأتى مقولة إنكار كل منجزات الحضارة الممتدة منذ عهد الخلفاء الراشدين وحتى يومنا وضرورة القفز إلى البراءة كى " يعيد الإسلام كما بدأ " والحقيقة أنه مامن جديد فى هذه الفكرة فإذا توجب قوى اجتماعية ترفض الواقع الاجتماعى القائم وتعجز فى نفس الوقت عن التلاكم معه ، ولا تمتلك معطيات " طبقية " لتغييره من منظور طبقي فإنها تعود إلى البراءة لتستلهم " ذكريات " و " نماذج " و " طموحات " ، ولتعت فى الماضى وتستدعيها للحاضر ، أو بالدقة تستجمع الحاضر فى محاولة كى تعود به إلى الماضى .

ولعل ذلك قد حدث فى أكثر من بلد وفى أكثر من حالة من حالات الأزمة الثورية تراهم يلجأون فى وجه وسحر إلى استحضار معطيات الماضى لتخدم مقاصدهم ، ويستعيرون منها الأسماء ، والأزياء ، والشعارات القتالية ، كى يمثلوا على مسرح التاريخ مسرحية جديدة فى هذا الرداء التنكرى الذى اكتسى بجلال القدم ولغة قديمة مستعارة " (١٢)

... تأملوا هذه الفقرة ، ألا تنطبق بشكل مذهل على دعاة الإسلام السياسى من متطرفى اليوم ؟ الأسماء يتخذونها من الماضى ، كمثل أتخذ قادة جماعة المسلمين (التكبير والهجرة) أسماء جديدة فكري مصطفى (أبو سعد) وهاجر بكري (أبو عبد الله) وأنور مأمون سقتر (أبو مصعب) وصمد الأمين عبد الفتاح (أبو الفوت) واللايس اتخفت زياً جديداً أو بالدقة قديماً والشعارات ... وكل شئ ..

إنها حالة من الارتداد النفسى للماضى تعلن عن حالة من العجز عن التكيف مع الواقع بسبب من تعارض الواقع مع النص .

* ويترتب على ذلك ملاحظة أخرى ، وهى أن هذه

لأزرق وصعوبات وبطالة وتضخم ، كما تتعرض فيه البلدان الاشتراكية لأزرق وأزمات واختناقات (بولندا - المجر - أفغانستان ... الخ) ومن هنا تسهل المقولة الداعية إلى إسقاط الفكرة الطبقية والأنظمة الاجتماعية باعتبار أن كلا منهما لم يحل المشكلة والداعية إلى المخرج الإسلامي .

ولابد أن نتذكر أن نشأة أولى جماعات الإسلام السياسي الحديثة (الإخوان المسلمين) كانت في عام ١٩٢٨ حيث اشتدت أزمة النظام الرأسمالي الاقتصادية ، وحيث كانت التجربة الاشتراكية الوليدة تتعرض للأفول .

* وعلى الصعيد المحلي ، فإن تداعى التجربة الناصرية وعجزها عن الاستمرار ، بل وعن إيجاد مخرج حقيقي للمجتمع وانتهاء هذه التجربة بمحالة من الإحباط السياسي والاقتصادي والاجتماعي ، لابد وأنه قد خلق مجالاً للقول بالأخذ بتجربة جديدة هي " الإسلامية " ، حيث فشلت الرأسمالية (قبل ثورة يوليو) وحيث فشل ما ادعى أنه اشتراكية ...

* هناك أيضاً الدخول الطفيلية والفساد والإقتصاد ونهب أقوات الناس ، بما يولده ذلك كله من ترف مبالغ فيه يربط باتجاه نحو تقليد المجتمعات الغربية في المأكول والملبس والتصرفات ... ومن ثم وفي ظل نفس الوضع الطبقي يكون من السهل الربط بين الثراء الفاحش وبين المسلك الغريب الذي ربما كان مخالفاً للتقاليد الاجتماعية ، ومن ثم ينعو الإحساس بمقاومة هذه الظاهرة الخارجية (التسبب الأخلاقي والاجتماعي) بظاهرة خارجية أخرى هي (التشدد الديني والدعوة لدولة إسلامية)

* هناك كذلك خصوصية الإسلام في مصر . فالأزهر ظل لفترة طويلة (وبسبب عدم نضج المكونات الاجتماعية كما أشرنا سابقاً) مركزاً للنضال للشعب المصري ضد خصومه ، وتقدم علمائه أكثر من مرة كمخالفين عن حقوق مصر وحقوق شعبها ، ومع قو التمايز الطبقي أخذ هذا الدور في التضاؤل وهذا طبيعي تماماً ، لكن البعض من مفكري وكتاب التيار اليساري وفي محاولة منهم لاجتناب العناصر المتشددة إلى صف مقولاتهم ، أعادوا تكرار هذه الأحداث ليس باعتبارها أحداثاً وقعت في ظروف محددة ، وإنما باعتبارها ظواهر يمكن أن تستمر وأن تتكرر ، وقد عولجت هذه المحاولات في بعض الأحيان بأسلوب مبالغ فيه انتهى بأن شجع جماعات الإسلام السياسي على توظيف هذه المقولات مؤكدة أن الإسلام وحده هو الحل ... كان كذلك في الماضي ، وهو كذلك الآن .

* والمقولات السياسية والاجتماعية إذ ترتدى الزي

المقارنين كثرة اجتماعية بقوانين الإصلاح الزراعي ، وأقامت صروح القطاع العام ، فإنها قد خلقت فئتين اجتماعيتين تمتلكان بعض التميز ، وهما فلاحو الإصلاح الزراعي وعمال القطاع العام ولاشك أن المستوى المعيشي لهاتين الفئتين قد تحسن بعض الشيء في سنوات نشأتها الأولى ، فإذا كانت مجانية التعليم بجميع مراحله فقد أمكن لهاتين الفئتين أن ترسلا أبنائهما إلى الجامعة ليصبحوا بعد سنوات عدة خريجي جامعة .

إذاً وضعنا في الاعتبار أن طموحات ثورة يوليو لم تدم طويلاً ، وأن فئات الطبقة وذوي الدخل الكبيرة قد تمت سريماً في منتصف الستينيات وما بعدها ، فإن الجامعة قد أصبحت محطاً لتناقضات طبقية واسعة ، فأبناء العمال والفلاحين الذين لا يجدون أجر المواصلات الزدعمة يملسون في ذات الصف الدراسي مع أبناء وثقات الاستقراطية المصرية الجديدة بكل بذخها وراثتها الجنون والمستفز .

ومع ضعف الحركة اليسارية وتوجهات الصراع الطبقي ، بسبب حل الحزب الشيوعي المصري وبسبب فشل الاتحاد الاشتراكي في استيعاب حركة الأحداث ، تواجدت بذور التحرد على الواقع دون وعي طبقي ، فأمكن تلقين الشبان مقولات الارتداد للباطني حيث العدل الكامل ، والتعميم المطلق .

* ومع أحداث الجامعة في ١٩٧٣ وحيث كان اليسار قد استعاد قوامه النضالي ، وتواجد بشكل ملحوظ في الجامعات ، فقد استشر النظام ضرورة إيجاد قوة ضاغطة ومنافسة لليسار في الجامعة ، فكانت الجماعات الدينية ... ولابد من أن نشير إلى أن ممارسات يسارية لبعض عناصر اليسار الماركسي والناصري قد حملت جرمع الطلاب أكثر مما هو مفترض ، وكانت النتيجة هي قو تيار الإسلام السياسي المستند إلى السلطة ودعمها وحمايتها .

* ومع تصاعد الأزمة الاقتصادية والاجتماعية وتزايد الهجرة إلى بلدان النفط ، وهي في الأغلب بلدان إسلامية وتمتلك واقعا اجتماعيا محافظا ، فإن المهاجر إلى هناك يعود وقد تأثر بالنمط المحافظ في الحياة البرومية ، بل وربما يعود وقد اقتنع برابطة مابين حياة من هذا النمط وبين الثراء والرفاهية وحل مشكلاته الاجتماعية والاقتصادية . إن هذه الحالة النفسية تحلق فرق صاحبها إذ يعود ويمن لأيام الهجرة ، أيام تدفق الأجر العالي والدخل الوفير والعيش المرفه .

* كذلك فإننا نعيش في عالم تتعرض فيه الرأسمالية

أجل الانسان : حرمة وتقدمه وسعادته ... وستقبله المرتبط بمجارية روح العصر ومنجزات العلم الحديث .

وهو ابتداء يدعو إلى تحرير الفكر من إصار التقليد والتقييد السلفي ، ويدعو إلى فتح باب الاجتهاد واسعا دون قيد ... " مامعنى أن باب الاجتهاد ممدود ؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد ، وأي إمام قال لابن تيمية لأحد المسلمين بعدى أن يجتهد ليتفقه بالدين ؟ أو أن يعتدي بهذا القرآن وصحيح الحديث ، أو أن يجده ويجتهد لتوسيع مفهومه منعهما ، والاستنتاج بالقياس على ماينطبق على العلوم المعاصرة ، وحاجات الزمان وأحكامه " (١٤)

ويؤكد الأفغاني صراحة : " والدين لا يصح أن يخالف الأفكار العلمية ، فإن كان ظاهره المخالفة وجب تأويله " (١٥) (التشديد لنا)

ويضرب الأفغاني مثلا ... " أثبت العلم كروية الأرض ودورانها ، وثبات الشمس دائرة على محورها ، فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لابد أن تتوافق مع القرآن ، والقرآن يجب أن يجل عن مخالفة للعلم الحقيقي ، خصوصا في الكليات . فإذا لم تر في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات ، اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ، ورجعنا إلى التأويل ، إذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة ، وهي في زمن التنزيل من الخلق كامة في الحفاة لم تخرج لحيز الوجود . ولربما القرآن وصرح بالسكة الحديدية والبرق وما فعله الكهرباء من العجائب وغير ذلك لضلت الناس وأعرضت عنه وحسبته كذبا " (١٦) هل تذكر هذه العبارة ونحن نتالع صفحات قادمة لنرى كم انحدر الأمر بأصحابه ؟

وحتى في المسائل الشائكة التي لا يحتمل دعاة التطرف في أيامنا الراحة مجرد سماع عنوانها دون إلقاء تهمة الكفر وبشكل حاسم . أقول حتى في مسألة مثل " نظرية التطور والنشوء والارتقاء " قال الأفغاني قولاً عقلانياً يستحق التأمل ... " فقد سئل الأفغاني عن رأيه في قول المري :

والذي حارت البرية فيه

حيوان مستحدث من جهاد

وهل يقصد المري ما عناه داروين بنظرية النشوء والارتقاء ؟ فقال : لا ، أغالي ولا أبالغ إذا قلت ليس على سطح الأرض شيء جديد بالجواهر والأصل ، أما مقصد أبي

الدين فإنها تكتسب خصانة خاصة ، سواء بالنسبة للجواهر أو حتى بالنسبة للحكام ، كما أنه تتسع دائرة تأثيرها في ظل ظروف سياسية واجتماعية محددة اعتقد أننا أشرنا إلى معطياتها فيما سبق ... الأمر الذي يدفع بالبعض إلى الانتماء إليها للاستقرار بها في حلبة صراع سياسي ضار وصاح ... (الجناح الإسلامي في حزب العمل - حزب الأحرار) الأمر الذي يعطى إحياء بحجم أكبر من الحقيقة لتيار الإسلام السياسي .

* وآخر الملاحظات التهديدية هي المسلك الشخصي لعضو جماعات الإسلام السياسي . فإذا كان هذا العضو بلجاً إلى الماضي في مله وحميته وأسمه وتصرفاته ، فإن ذلك يرغم غرابته يعطى له مسحة من الاحترام المقترن باحترام الدين ذاته ، وحتى اللغة المعقدة والألفاظ القديمة التي يستخدمونها فإنها تلقى في نفوس الناس موقع الوجيل والرهبة ، فإن لم يفهمها المواطن فلائه ليس متدنيا بما يكفي ولأنهم أكثر منه معرفة بالدين واقتربا إلى الله .

... وعلى العكس من هذا ، فإن الدعاة السياسيين الآخرين (كالسار مثلاً) إن غابوا الجماهير بأسلوب مرتفع فإنها تعرض عنهم باعتبارهم مترفعين ويقولون مالا يلبس . هنا وفي هذه الخصوصية تبرز خصوصية الدين وموقف الناس العاديين منه أكثر وضوحاً .

والآن وبعد هذه الملاحظات يمكننا أن نبدأ في موضوع البحث ، ولست أعتقد أنني قد تطرقت إلى ما يلزم قلعله كان من الضروري وضع الأفكار القادمة في وهاء صحيح ... وقادر على أن يتعامل بموضوعية كاملة ، دوماً حساسيات أو مخاوف مفروضة أو مفترضة ، وعلى أساس من فهم المسببات والدوافع والمعطيات الاجتماعية والطبقية والاقتصادية والسياسية ، كل ذلك في إطاره المحلي المرتبط بخصوصية الوضع المصري ، على امتداده التاريخي .

ولن نلتكأ بك عزيزي القارئ .

فقط سنمر على محطات من الإسلام السياسي أو حتى محاولات اللجوء إلى الإسلام كأداة لتحريض الجماهير سياسياً .

وطبيعة الحال سنبدأ بجمال الدين الأفغاني .
ها نحن في أعلى القمة ... فالأفغاني فهم الدعوة الإسلامية فهما إيجابياً ، وعلى وجه صحيح ، فهي دعوة من

لراديوي . استخدام مستحدثات العلم ومخترعاته ؟ ...
ويذهن مفتتح يدرك أن الدين يسر ولا عسر أفنى محمد
عبيد بما أراح الناس وما دفع مصرفهما باتجاه التطور ...

ولقد كان بإمكان محمد عبيد وهو "مخني الديار" وهو
" الأستاذ الأمام " أن يدعي لنفسه منزلة خاصة لكنه لم
يفعل ما يفعله شبان صغار في أمانات هذه يدعون "الإمارة"
و " الخلافة " ويلقب كل منهم نفسه بأسيرو المؤمنين ،
وتصوّن أنفسهم كهانا ويتحرون أنفسهم سلطانا على
الناس ...

لكن الأستاذ الإمام بأبي ، بل هو يسد الطريق
ويحسم : " ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة
الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير ، والتنفير من الشر ، وهي
سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أتف أعلام ، كما
خولها لأعلام يتناول بها أديانهم " . وهو إذ يزور أوروبا
وينهر بما فيها من منجزات بل وسلوكيات وأخلاقيات يقول
قولا مختصرا لكنه يحمل معنى كبيرا " الكفرة يتصرفون
كسليمين بينما يتصرف المسلمون كأنهم كفرة " .

ويتسلك الأستاذ الإمام بالعقل السليم والعلم " فالمسلم
الحق هو الذي يحد على العقل في شئون الدنيا
والدين " (١٩) وأيضا " لا يجوز أن يقيم الدين حاجزا
بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعقل
للمعقلات ... بل يجب أن يكون الدين باعثا لها على طلب
الحق ، مطالبا لها باحترام البرهان ، فارضا عليها أن تبذل
ما تستطيع من جهد في معرفة ما بين يديها من
العوالم " (٢٠)

لكن الشيخ لم يكن كأستاذ في ربط العقل والعلم
والتجديد بمعارك الناس اليومية ، ولعله استلم القيادة في أيام
صحة ، تتطلب حسم ثوريا لم يستطع الشيخ أن يفعله .

ولعله فرغ من " تطرف " العربيين وحاسمهم سواء ضد
الخدوي أو تطرفهم لصالح الجماهير ... فهو يعلن
بصرامة أنه انتقد حكومة رياض ومسلح الخديوي توفيق :
" لكنني كنت ضد الثورة ، كنت أعتقد أنه يكفي جدا أن
نحصل على دستور خلال خمس سنوات ، وكنت أعارض
أسلوب طرد رياض باشا ومظاهرة عرابي في عابدين ، وكان
سليمان باشا أباطة والشرعي باشا يؤيداني ضد الثورة ،
لكننا كنا نطالب بالدستور " (٢١)

لكن الثورة تبدلت وتناحز للجماهير ويتسلح محمد عبيد
بموقفه ، بل ويلقي خطابا أمام قادة الثورة يقول فيه : " إنه

الملاء فظاهر واضح وليس فيه خفاء ، فهو يقصد النشوء
والارتقاء مهتديا بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب . إذ
قال أبو بكر بن بشرور رسالته لأبي المصطفى عرضا في مجال
الكيمياء " إن التراب يستحيل نباتا والثبات يستحيل
حيوانا . وإن أرغ المواليد هو الإنسان (الحيوان) وهو آخر
الاستحالات الثلاث . فإذا كان بناء مذهب النشوء والارتقاء
على هذا الأساس فالسابق فيه علماء العرب وليس داروين
مع الاعتراف بفضل الرجل وثباته على تبحرته وخدمته
للتاريخ الطبيعسي من أكثرش وجوهه " . (١٧)

والفكر الصافي المتألق ، والاجتهاد الفقهى المرتبط بالواقع
والمقترن بحياة الناس اليومية ، وتطورات الأحداث
والكتشفات العلمية ... كان لابد له أن يرتبط بالجماهير
... ليس فقط للتحرر من الاستعمار ... وإنما للتحرر من
الاستغلال ... " أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض
لتنسجت منها مايسد الرق ، ويقوم بأرد العيال ، فسادا لا
تشق بها قلب طالك ، لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة
تحمك " .

وأیضا ... " الاشتراكية وإن قل نصرأها اليوم فلا بد أن
تسود العالم يوم يعم فيه العلم الصحيح ، ويعرف الإنسان
أنه وأخاه من طين واحد ونسب واحدة ، وأن التفاضل إنما
يكون بالأنفع من السعي لصالح المجموع . وليس يحتاج أو
تحتاج أو مال يدخره أو كثرة خدم يستعدها أو جيوش
يحشدوها أو غير ذلك من عمل باطل أو مجد زائل وسيره
تبقى مرة لأخر الزمان " (١٨)

وهكذا نقف في القمة لنطالع اجتهادات مفكر إسلامي
مستبتر لكننا نضطر كي نتابع دراستنا إلى أن نهبط
خطوة .

فندما طرد الأفغان من مصر وهلع أنصاره من اقتفاد
الزعيم قال لهم في حسم : " حبكم محمد عبيد ، حبكم
محمد عبيد من وصي أمين " .

وهكذا قدم الأفغان هديتها لمصر ... محمد عبيد الذي
ارتقى في سلم الاجتهاد حتى أصبح " مفتي الديار المصرية " .
في زمن كانت تقف مصر فيه في مفترق طرق حقيقي .
فالمدينة الحديثة ورياح الغرب تهب سريعا ، بل متعجلة
والمصريون في حيرة يسألون أنفسهم مع كل جديد قادم ...
أحلال أم حرام .

الترك ، التأمين ، التصوير الفوتوغرافي ، الاستماع

الإسلام السياسي من التطرف ..

كذلك الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين - ويرى رشيد رضا عن زيارته لبيروت فيقول إنه أسهم مع فضلائها " في إنشاء مدارس لتعليم جميع الطوائف وتربيتهم على الوحدة الوطنية أو نحر ذلك . ولابد أن يكون فضلا التصاري متفقين معهم على ذلك وإثنا جعلت مشاركة التصاري لهم من قبيل الاستنباط العقلي " (٢٦)

وهو يمتدح أهل بيروت " رأيت مسلمي بيروت مستعدين لقبول كل إصلاح ديني وعملي ، ورأيت فيهم نفرا من أهل الفيرة المليئة والميل للأعمال التي تنهض بالأمة ، وترقى شأن البلاد " .

... والعلم عند رشيد رضا هو العلم الحديث وليس غيره ، فهو يتحدث عن زيارته لطرابلس قائلا : " ذلك بأن مسلمي طرابلس أكثر من أهل بيروت اشتغالا بدرس كتب الفنون العربية والعلوم الإسلامية التي وضعت منذ القرون الوسطى بعد انحطاط مدنيتها المسلمين وضعفهم في العلوم وهي مما يضعف الاستعداد ، لأنه يشغل الفطرة ، ولا يكسبها فيكون عائقا لها عما مواء " .

" ومن الأسباب في ذلك قلة احتكاك أهل طرابلس بمن هم أرقى منهم في العلوم والأعمال من الأجانب والمصنفين فإن طرابلس أصبحت كأنها بمنزل عن العالم المدني ، لا يهاجر إليها المرتقون في العلوم " (٢٧)

ولكن رشيد رضا لم يأخذ بكل ما قاله إمامه ، فإذا كان الأستاذ الإمام قد خاض معركة " التجديد " ضد دعاة التقليد " فإن رشيد رضا يأخذ من دعوة التجديد أصيب جوانبها ، ويشن هجوما ضد من أسماهم " دعاة التفرنج " متراجعا عن بعض ما دعا إليه في أيامه الأولى ، فهو يعلن " أنه من الجنون أن نسعى إلى انتزاع مقومات الأمة الإسلامية الهنيئة والتاريخية ، واستبدال مقومات أمم أخرى ومشخصاتها بها " وانهي به المطاف إلى الدعوة للخلالة الإسلامية " فهي وسط بين الجرد وبين حضارة الإفرنج ، تلك الحضارة المادية التي تفكك بها ميكروبات الفساد ، وأريته الهلاك فهي عرضة للزوال " (٢٨)

ثم خطورة أخرى إلى الوراء ... فإذا كان الأفغانى يدعو حرية المواطن ويشن هجوما عنيفا ضد الحكام الطغاة ، وإذا كان محمد عبيد قدسيت عن هذه القضية ، أو اتخذ لإزاحتها موقفا معتدلا ، فإن رشيد رضا يدعو للولاء المطلق والسادة المطلقين " لولسى الأمر الذى أسمر الله بطاعته " (٢٩)

لم يعهد في أمة من أمم الأرض أن الحراس والأختيا ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس ، وإزالة امتيازاتهم واستثناواتهم بالجاه والوطائف بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك ... فهل بلغت بهم الفضيلة حفا لم يبلغ إليه أحد من العالين ، حتى وضعتم واخترتم عن روية وبصرة أن تشاركوا سائر أممكم في جاهكم ومجدكم وتتساووا بالصعاليك حفا بالمناذلة والإنسانية ؟ أم أنكم تسميرون إلى حيث لا تدرن وتعملون ما لا تعلمسون " (٢٢)

... ولعل الأمر يتضح بمرجة ملاحظتنا السابقة ، لقد أفلت الزمام من الشيخ . والجماهير التي كانت بلا وعى اجتماعي اكتسبت وهيا وطنيا واجتماعيا واضحا ... ولم يعد للشيخ ذات المكان السابق ، فشر بالعرلة عن الواقع ، واصطدم به ... وارتد خطرة إلى الورا .

ويكتب الشيخ إلى أستاذه معروا عن عزلة قائلة عما يجسرى " كنت أظن أن قدرتي غير محدودة ، ومكنتي لا مشهورة ولا مقدودة ، فإذا أنا من الأيام كل يوم في شأن جديد ، تناولت القلم لأقدم إليك من روعي ماأنت به أعلم ، فلم أجد من نفسى سوى الأكل (المرتضى) ، والقلب الأشل ، واليد المرتضى ، والفرانس المرتضى والفكر الناهب ، والعقل الغائب " (٢٣)

ويرد الأفغانى على تعليظه معنفا وقائلا " إيا أنت مشيط "

ويرحل الأستاذ الإمام ... ويأتى من بعده خليفته محمد رشيد رضا ، وتكتشف أننا نهبط الدرج خطرة أخرى .

فرشيد رضا كان من تلاميذ الإمام الذين اعتقدوا " أنه قد قدم تنازلات غير ضرورية لصالح المدنية والتطور الحديث " (٢٤) ومع ذلك يبقى حق الإمام وتعاليمه في مواقف وكتابات رشيد رضا .

فهو يكتب في مقدمة العدد الأول من المنار : " أيها الشرقى المستغرق في منامه ، المتهيج بلذبة أعلامه حسبك حسبك فقد تجاربت بنومك حد الراحة ، وكاد يكون إغصا أو موتا زوا ، اعلم أن هذا المعصرصر العلم والعمل فمن علم وعمل ساد ، ومن جهل وكسل هاد " (٢٥)

والعلم يمثل مسألة مهمة للغاية في فكر رشيد رضا ،

بحكم الأدوار السياسية التي اجتازوها ، والمؤثرات الاجتماعية التي مرت بهم ، وتأثير المدنية الغربية ، والشبه الأوروبية ، والفلسفة المادية والتقليد الأفريقي بعدوا عن مقاصد دينهم ، ورامى كتابهم ، وتسوا مجد آبائهم ، وآثار أسلافهم ، والتبس عليهم هذا الدين الصحيح بما نسب إليه ظلمًا وجهلاً " (٣١)

وقد بنى حسن البنا جماعته على أساس من فكسرة " البهية " ، وقد فهم البهية على أساس أنها تنازل عن الإرادة الذاتية للعضو ، يقدمه طائفا مختارا " للمرشد " ، مقابل أن يتحمل عنه المرشد المسئولية أمام ربه ...

فأول بهية في جماعة الإخوان المسلمين تمت بين المؤسسين الستة ، الذين خاطبوا حسن البنا قائلين : " إننا لا نستطيع أن ندرك الطريق إلى العمل كما تدرك ، أو نتعرف السبيل إلى خدمة الوطن والدين والأمة كما تعرف وكل الذي نريده الآن أن نقدم لك ماغلك لنبدأ من التبعة أمام الله ، وتكون أنت المسئول بين يديه عنا وعما يجب أن نعمل " (٣٢)
(التشديد لنا)

وهكذا كتب أحد قادة الإخوان إلى المرشد قائلا " إن من حقل علينا الطاعة ، على هذا بايعنا وعاهدنا ، ولنا بك الثقة الكاملة وعندك الطائفة الشاملة " (٣٣)

... وتقترب أكثر من فهم أساليب الدعوة فالشيخ يعتمد أن يعمق الانتماء السلبي لعضوته .

ويروي كيف أن أحدهم قد نصحه قائلا : " يا أخى سَم ، فأقول وما أسمى ... فقول سم إخوانك وأصحابك ومنشأتك قل لهذا إنك تشبه أبا بكر ولهذا إنك تشبه عمر فإن هذا يبعث فيهم الحمية رسم منشأتك معهد حراء للبين ، مدرسة أمهات المؤمنين ، نادي الخندق " (٣٤)

ولقد تصد الشيخ البنا أن يميز بين عضوته وبين بقية الناس ، وكان أول من أشار إلى تميز أتباع الإسلام السياسي بأسماء وأزياء متميزة ، فغنمنا أنشأ أول مدرسة ... " أطلقنا عليها اسما إسلاميا هو معهد حراء الإسلامى ، واشترطنا للتلاميذ زينا خاصا : هو جلباب ومعطف من تسج وطنى ، ويطربوش أبيض ... وعندل ، وكانت مواعيد الدراسة مخالفة لتلك في المدارس " (٣٥) (التشديد لنا)

كثيرة هي الكتب والمعلومات التي كتبت عن جماعة

لكننا لابد لنا قبل أن نترك الشيخ رشيد رضا أن نشير إلى موقفه من قضية هامة ... وهي موقفه من مسألة الحجاب ... فهو يتحدث عن دور بعض العناصر المستنيرة في بيروت في محاولات تعليم المرأة والسير بها في ركاب الحضارة " بل كانوا يرون أن نساء المسلمين لابد وأن يتركن الحجاب ، ويجارن غيرهن من نساء الملل على الحضارة العصرية ، وأن الخير لنا أن نبنى ذلك على أساس متين ، أى جامع بين مصلحة الدنيا وصلاح الدين " (٣٠)

هكذا نجد المواقف غير متكاملة ، فالتنظرة الشاملة للاستشارة تقتض ، وتحمل محلها بقع مضنية هنا أو هناك لكنها بعم تكسب تألقا عريزا وشجاعة .

وعلى أية حال لقد أجبرنا الشيخ رشيد رضا على أن نهبط معه خطوة أخرى .

" نحن سلفيون من اتباع الشيخ رشيد رضا " هكذا أكد الشيخ حسن البنا .

نحن الآن مع كبرى جماعات الإسلام السياسي ... وأمام المؤسس الحقيقي لفكرة الإسلام السياسي في العصر الحديث .

عام ١٩٢٨ هو عام الأزمة الاقتصادية العالمية ، عام إشهار إفلاس أولى للتويزج الرأسمالى ، بينما كان التويزج الاشتراكى الوحيد يمتدح ، ويكون ملائما أن يوجد حسن البنا الأفكار نحو " الحل الإسلامى "

" نحن سلفيون من اتباع الشيخ رشيد رضا " هكذا قال البنا ، ويتباهى البنا بأن رشيد رضا كان على وشك الانضمام للإخوان المسلمين قبيل وفاته .

لكن البنا كان امتدادا أشد " سلفية " من التنظيم السلفى " للشيخ محمد عبيد .

وهكذا نكتشف دائما أن هناك خطوة أخرى إلى الوراء . وإذا كان رشيد رضا يدعو للافتتاح على العلم الحديث وحتى على حضارة الغرب ، فإن البنا كان يرفض كل الحضارة الغربية باعتبارها حضارة " نصرانية " و " كافرة " ، بل ويرفض التعليم الحديث والمدارس الحديثة (التي عمل هو نفسه مدرسا فيها) قائلا إنها مدارس " متدعة " وأن الأبناء " يخرجون منها وقد تسمت عقولهم بالأفراء الإلهادية وشبوا على التقليد والإباحة " .

وهو يهاجم المدنية الغربية قائلا : " وأعتقد أن قومي -

الإسلام السياسي من التطرف ...

لكن الشيخ لم يكن في بساطة دعاة الإسلام السياسي اليوم ، كان يتلاعب بالواقف والأفكار ليحاول أن يربح بصاعته وأن يستقوى بجهازه إلى أن يحين الحين .

والينا لم يفلح الباب أبداً على نفسه أو على دعوته ، وكان دوماً يترك لنفسه مغرباً ، خاصة عندما يتحدث عن الجماعة وأهدافها :

... " هل نحن طريقة صوفية ، جمعية خيرية ، مؤسسة اجتماعية ، حزب سياسي ، نحن دعوة القرآن الحق الشاملة الجامعة ... نحن نجيب بين كل خير " (٣٧)

لكنه لا يلبث أن يقول " إن الإخوان دعوة سلفية ، طريقة صوفية ، هيئة سياسية ، جماعة رياضية ، رابطة عملية ، جمعية ثقافية ، شركة اقتصادية ، فكرة اجتماعية " (٣٨)

ولكن متى يمكنك أن تسلك بالزنيق ، فإن الشيخ لا يلبث يسير بالكلمات ذات الكلمات في الاتجاه عكسي : " يا أيها الإخوان ، لستم جمعية خيرية ، ولا حزباً سياسياً ، ولا هيئة موضوعية الأغراض محددة المقاصد ، ولكنكم روح جديد ، ونور جديد وصوت جديد دأب " (٣٩)

هل يمكنك أن تسلك بكلمات من نوع روح جديد ... نور جديد ... صوت دأب ؟

هنا يختلف أمر " جماعة الإخوان عن أمراء الجماعات الجديدة فهو أكثر مرواغة وهو يؤمل في البقاء لأطول فترة ، حتى يستقوى " بالمزيد من الأعضاء والعتاد .. والجهاز السري .

وقد اتخذت المرواغة السياسية لحسن البنا شكلين أساسيين : إقناع أحزاب الأقلية بأنه القوة القادرة على مراجعة الوفد ، والتقرب إلى الملك ومعاونة إلياسه ثوب خليفة المسلمين ...

... " إن ٣٠٠ مليون مسلم في العالم تهفو أرواحهم إلى الملك الفاضل الذي يباهيهم على أن يكون حاسماً للمصحف ، فيباهيهم على أن يمرتوا بين يديه جنوداً للمصحف . وأكبر الظن أن الله قد اختار بهذه العناية العامة الفارق ، فملى يركة الله بإجلالة الملك ومن وراءك أحطى جنودك " .

... " وإن لنا في جلالة الملك أبهى الله أصلاً

الإخوان المسلمين ، لكنني لمست هذه التفاصيل عن البعثة النامة والمضروع المطلق للرشد ، التسمية بأساء سلفية إثارة للحمية ، الزى الخاص والتميز عن المجتمع كلها أسكن حتى في مواعيد الدراسة .

... هذه العلامات الثلاث نسجها البنا في بداية دعوته عندما كانت جماعته لم تزل ضعيفة وكان يريد أن يثبت في نفوس أتباعه روح " الاستقواء " بالزعة السلفية ، و " الاستعلاء " بالتميز عن غيرهم وعندما قويت الجماعة لم يعد البنا بحاجة إلى هذا الاستقواء السلفي أو الاستعلاء المظهري ...

ولكن ... تبقى الفكرة لتكررها جماعات الإسلام السياسي الجديدة ... ذات الفكرة بأبعادها الثلاثة ... هل في الأمر مصادفة ؟ أم أنه منهج واحد .

ونعود بعد هذه الملاحظة إلى الشيخ والجماعة ولنتحدث الآن عن موقفهما من الحكم :

« الإسلام دين ودولة ، عبادة وقيادة ، مصحف وسيف لا ينفك أحدهما عن الآخر »
« الدين شيء والسياسة غيره ... دعوى نحاربها بكل سلاح »
« الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركناً من أركانه ، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد ، ... والحكم معدود في كتبنا الفقهية من العقائد والأصول لا من التفهيمات والفروع »
« انحسب أن المسلم الذي يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للمادة ويترك الدنيا والسياسة للعجزة والأثمين والدخلاء والمستعمرين يسمى مسلماً ؟ كلا أنه ليس بمسلم تحقيقاً للإسلام جهاد وعمل ودين ودولة »
(٣٩) (التشديد لنا)

ولباذن لي القارئ أن أتوقف عند عبارة " كلا أنه ليس بمسلم " حتى هذا الذي يتفرغ للمادة دون أن يخوض معركة الإسلام السياسي ليس بمسلم ... أليست هي بذرة التكفير التي أطلت بشكل سافر في جماعات الإسلام السياسي الحديثة ...

... إلى هنا ونحن نجد أن جماعة الإخوان " تسير خطوات إلى الوراء ، ولجد أنها أيضاً المصدر والنتج للفكر المتطرف الموجود في ساحة العمل السياسي اليوم .

محققا * (٤٠) بل لقد أسست جريدتهم ديوان الملك بالديوان الملكي الإسلامي * (٤١)

وفي يوم اعتلاء فاروق العرش تتوجه مواكب جوارلة الإخوان إلى قصر عابدين " لتتابع الفاروق على كتاب الله وستة رسوله ... الأمر " الذي منحها هي والجامعة مساندة السراى " (٤٢)

وكان طبيعيا بعد ذلك أن تصدر وزارة محمد محمود باشا فى عام ١٩٣٨ قانونا بإلغاء التشكيلات شبه العسكرية " القمصان الخضراء - مصر الفتاة ، القمصان الزرقاء - الولف " ويستثنى من قرار الحل جوارلة الإخوان المسلمين (٤٣)

وقد كان الإخوان المسلمون سندا لأحزاب الأقلية ضد حزب الأغلبية البرلمانية (الرفد) ... ولم يجدوا غضاضة فى مساندة أردأ الحكام أمثال اسماعيل صدقى مستثنين إلى الآلة الترانزية " وأذكر فى الكتاب اسماعيل إنه كان صادق الوجد وكان صديقا نبيا " بل وساندوا معاهدة صدقى - بيثن وشبهها بصلح الحديبية . وكان طبيعيا بعد ذلك كله أن تنعم الجماعة ولقترنة طويلا بمساندة السلطة ودعمها ...

ففى ٢٤ مايو ١٩٣٧ يقر مجلس مديرية الدقهلية منح شعبة الإخوان المسلمين بالمنصورة إعانة سنوية (٤٤)

ثم تتوالى المعونات ويكون أكثرها فى عهد حكومة الطاغية صدقى مثل "ترخيص بإصدار صحيفة يومية فى مايو ١٩٤٦ ، وإعتمادات فى شراء ورق الطابعة بالأسعار الرسمية ، وتسهيلات خاصة بالمجالس لتمثيل فى تخفيض سعر زيتها الرسمى ، وحرية استخدام المعسكرات ، وتمنع قطع من الأرض لإقامة المعسكرات ... كما ضمت الحكومة محمد حسن العشماوى كوزير للمعارف وهو معروف بميله الدينية ، كذلك قنعت الجماعة ببعض المساعدات غير المباشرة من وزارتى التعلیم والشئون الاجتماعية " (٤٥)

لكن كل ذلك لا يجدى ... فالشيخ مآلن يستشعر فدرا من القفرة حتى يكشف الستار عن دعوة " الجهاد " ويبدأ السلاح والمفرقات والاختيلات كأدوات لتعبير الجماعة عن مواقفها .

* ... وتحمل الجماعة ، ومحاصر الشيخ قيتراجع تراجما غير معقول ويصغر بياناتهم فيه أخلص رجاله الذين وصفهم يوما

بأنهم " رهبان الليل وثرسان النهار " يتهمهم بأنهم " ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين ... " ويقتل أنبا أتياع للقصر الملكى الذى أنهك البنا نفسه وفكره وجعته غلثا له .

ولكن هل تتمر المروافة غير المروافة ... ففى عام ١٩٥١ يتوجه قادة جماعة الإخوان ومنهم أقرب المقرين من حسن البنا إلى قصر عابدين ليحبروا لقاتل إمامهم ... عن كامل ولاتهم ... وقيل أن تستطرد تود فقط أن تسجل ، أنه إذا كانت ثمار الجماعة الأولى : البهية - السميات السلفية التميز الظاهرى عن المجتمع ، قد تركت انعكاسها بشكل أكثر وضوحا على جماعات الإسلام السياسى الحديثة بسبب عزلتها أكثر فأكثر عن المعطيات الواقعية للمجتمع الحديث ، وبسبب عدم قدرتها على التمايش (الظاهرى) مع المجتمع كما فعل البنا ، فإن درس المروافة قد أثمر أيضا ... كما سرى فيما بعد من تشدد الجماعات ومن رفضها لأية مساومة للسلطة فقد رأوا كيف انتهت المروافة بصاحبها .

لكن الدرس لم يكن مباشرا ، فقد احتاجت جماعات الإسلام السياسى إلى تجربة مرارة من تجربة البنا هى تجربة شكرى مصطفى .

وشكرى مصطفى هو عضو بجماعة الإخوان ، تتلذذ على تعاليم سيد قطب الذى ستم سياسة الممانعة التى اتبعها جماعة الإخوان ، سميا وراء " الاستقراء " أى تجميع مصادر القوة تسم " التبو " أى الاستيلاء على السلطة السياسية .

سيد قطب ستم هذه الممانعة وقرر أنه لاسماومة مع المجتمع الجاهلى بحكامه ومحكوميه .

سيد قطب هو مفكر فترة الارتداد الإخوانى ، بعد المحنة الثانية (١٩٥٤) حيث استطلعت فترة السجن لأمد طويل ، (فالمحنة الأولى) لم تستمر طويلا من نهاية ١٩٤٨ وحتى ١٩٥٠ بالنسبة للمعتقلين ثم حتى ١٩٥٢ (بالنسبة للمسجونين) .

أما مسجونو ومعتقلو عهد عبد الناصر فإن السنوات تراكتت أمامهم بلا أمل حقيقى ، ثم جاء عهد الناصريصعد بأسمه مستجسعا نفوذ جواهرى (مصرىا وعربىا وإسلامىا) لم يسبق له مثيل ، بحيث تضال أمامه نفوذ أية قوة سياسية أخرى منافسة كانت أم متناوئة أم صديقة .

أمام هذا النفوذ الجماهيرى الطاغى تحتم أن يكون

الإسلام السياسي من التطرف ..

والمعقد ... " ولاية الأمر في الإسلام " والحلاف حول إضافة " من " أو حذفها ليس خلافاً بسيطاً ، إنه يمثل الجوهر في الفكرة كلها . فإذا أعلن شكري مصطفى تكوين " الجماعة المسلمة " ونصب نفسه (أو بإيمه أتباعه أميراً لها) ... هو إذاً أمير جماعة المسلمين ... ومن ثم سهل عليه أن يطلق على نفسه " طه المصطفى شكري " ، أمير المؤمنين ، أمير آخر الزمان ووارث الأرض ومن عليها "

... الخط يبدو أنه مستقيم إلى أسفل ... هبوطاً بل مزيداً من الهبوط .

" ما يميز جماعة المسلمين عن الجماعات الإسلامية الأخرى هو أن الجماعة المسلمة ترى :

* أن كل المجتمعات القائمة منجمعات جاهلية وكافرة قطعاً .

* أننا نرفض ما يأخذون من أقوال الأئمة والإجماع وسائر مانسبه الأئمة الأخرى كالقياس .

* أن الالتزام بجماعة المسلمين ركن أساسي كي يكون المسلم مسلماً وترفض ما يتدعونه من تقاليد ، وما رخصوا لأنفسهم فيه ، وقد أسلموا أنفسهم إلى الطاغوت وهو الحكم بغير ما أنزل الله واعتبروا كل من ينطق بالشهادتين مسلماً .

* أن الإسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين ، ولكنه إنسار وعمل ، ومن هنا كان المسلم الذي يفارق جماعة المسلمين كافراً .

* الإسلام الحق هو الذي تنهاه " جماعة المسلمين " وهو ما كان عليه الرسول (صلعم) وصحابه وعهد الخلافة الراشدة فقط ، وبعد هذا لم يكن ثمة إسلام صحيح على وجه الأرض حتى الآن . (٤٦) (التشديد لنا)

وفي ذلك الحين كانت تتواجد جماعة أخرى هي امتداد لحزب التحرير الإسلامي ... أسست جماعة " صالح سرية " وقد تركز الخلاف بين الجماعتين حول مسألتين

يقول صالح سرية : " لاجهاد إلا بوجسود خليفة للمسلمين " ويقول " بعدم شرعية بناء المساجد وإصلاحها لأنها تكون عتاداً للدولة الكافرة "

وانتهت جماعة صالح سرية سريعاً بعد أحداث الفتنة العسكرية التي انتهت بإعدامه وعدد من أتباعه وتفكيك منظمته . ونفى شكري مصطفى لبراهل المزيد من التطرف . لسبب بسيط هو أنه قد رفض المجتمع حكماً ومحكومين ، حكم يحكمهم حكماً ومحكومين ، وأفتى بعدم

الانزواء (ولو مؤقتاً) هو مصير القوى السياسية التي عارضت حكم عبد الناصر ، وهي تحديداً : الشيوعيون والإخوان .

ولقد اختار الشيوعيون طريق الانحناء أمام الجماهير ، وقرروا (أو في تحليل آخر ... تصورياً) أنهم يتأييدهم (وأحياناً تضاد كلمة المطلق وغير المشروط) لعبد الناصر فإنما يخضعون لاختيار وإرادة الجماهير أما سيد قطب فقد اختار طريقاً يرفض كل ما هو قائم ، فهو جاهلي ، معادياً للاستعمار كان أم عميلاً له هو جاهلي ، مع الاشتراكية أو ضدها هو جاهلي ، مع الديمقراطية أو الديكتاتورية ... هو جاهلي ، يرفض النظام من جلوره أياً . كانت الأقصر والأوراق والثمار .

واستنتج ذلك مرقطان : الأول تكفير الحاكم ، والثاني : الاستعلاء بالإيمان ...

وتكفير الحاكم ينبع من كون نظامه جاهلياً ولا يحكم بما أنزل الله . وإذا كانت الجماهير (وهي عموم المسلمين) تؤيد الحاكم الكافر وتساند حكمه ، فنحن رغم قلة عددها أفضل وأكثر أهمية بل وأقرب لأننا أقرب إلى الله . " وكمن من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بأمر الله " ويخلص ذلك كله في كلمة الاستعلاء بالإيمان ...

ويذهب سيد قطب ضحية لكتابه " معالم على الطريق " وتكون المحنة الثالثة (١٩٦٥) .

ومن داخل سجن طره يظهر بين سجناء الإخوان هناك تلميذ بارز لسيد قطب هو شكري مصطفى ولم يكن شكري مصطفى هو تكرر لذات الظاهرة .

لقد هبط سيد قطب السلم ... انخفض مرحلة أو مراحل في طريق التطرف ... ومد شكري مصطفى الخط على استقامته إلى أسفل .

... وسأل شكري مصطفى نفسه : هل لنا ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ هل نحن " أهل العلم والمعد " " هل مرشدنا هو ولي الأمر بحيث يكون له السمع والطاعة " ؟ وكانت الإجابات ببساطة ... لا

لماذا ؟ لأن جماعة الإخوان أعلنت نفسها " جماعة من المسلمين " هم أكثر تقوى ، وأكثر إيماناً ، ويدعون لدولة مسلمة وحاكم مسلم وتطبيق الشريعة ، لكنهم مجرد مجموعة من المسلمين ... وليسوا " جماعة المسلمين " " أهل الحل

إسلامهم وإن نطقوا بالشهادتين ... ومن ثم ازداد عزلة ... وازداد لجوءاً إلى النص والتمسك به في مواجهة كل واقع مهما كان ساطعاً .
ولكن لم نتكلم نحن ... وللرجل كلماته ومواقفه ٢ .

والوثيقة التي سنتقن منها الآن هي واحد من أهم كتب شكري مصطفى وهو المخصص كي يدرسه " أسراء المجرعات " أي الكوادر الأساسية للجماعة ... وأسمه " التوسعات "

والكتاب مخطوط لسبب بسيط ، وهو أن شكري في حى تكفيره للمجتمع اعتبر كل منجزات المدينة الحديثة " متاعاً كافراً " فالمطبعة متاع كافر لا يجوز استخدامه .

... على أية حال المخطوط تحت أيدينا فلنحاول الإشارة إلى بعض قليل مما يحويه . (٤٧)

سنستعرض الآن بعض فقرات الكتاب دون تعليق :
وبعد بسم الله الرحمن الرحيم تكون البداية : " إن كل شئ خلقناه بقدر . تسارى ماخلقتنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى والذين كفروا عما أنظروا معرضون . ونالفاصة العملية لإقامة دولة الإسلام تبني وتقوم على أمرين :

١- تمهير الكافرين . ٢- ترويض المؤمنين الأرض من بعدهم .

... " إن ترويض المؤمنين الأرض حق ثابت لا يتغير وسنة ثابتة لا تتحول ولذلك جعلها الله وهذا منه " ...
" كما بدأنا أول الخلق نعيده "

وهنا يتوقف شكري مصطفى ليمسك بكلمة " كما ... وكما تعنى " مثل "

" كما استخلف الذين من قبلهم . وفي الحديث " سيعود الإسلام كما كان أيام الرسل ، مثله ، مثله بشكل مطلق ، " كما بدأنا أول الخلق نعيده "

ويواصل شكري مصطفى :

" لكن الرسل لم يتم للإسلام دولة إلا بعد الهجرة ... فهل علينا نحن جماعة آخر الزمان أن نهجر تأسيا بالرسول حتى نقيم للإسلام دولة ، والإجابة نعم ... لابد من الهجرة ... للإسلام ودولة تقام له الأبعد الهجرة "

ثم يضيف حجة أخرى " وما من رسول إلا وهاجس "

(لاحظ هنا كلمة " رسول ") فهل كان شكري يقارن نفسه بالرسول (وثمة حجاج أخرى : " إن غاية الوجود الإنساني هي عبادة الله ومن ثم الحصول على رضوانه وعبادة الله لو قسمناها تقسيماً للإيضاح والبيان تتمثل في :

١- أن ينجز الإنسان بنفسه أولاً من الفتنة ، فتنة السقوط في الشرك ، وقتنة التعرض للرجم والتعذيب من قبل الكفرة .

٢- إحداث البلاغ الكامل الشامل على مستوى الأرض .

٣- الجهاد في سبيل الله لتقام دولة الإسلام .

وهذه المبادئ بأقسامها الثلاثة لا يستطيع الإنسان أن يؤديها إلا في المجتمع المسلم الذي عن طريقه سيتحكم إلى شرع الله في كل أموره ، ولكن هذا المجتمع لا يوجد ، فأصبح وجهد ضرورة لعبادة الله ، لأنه مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب " وحجج أخرى : " الجهاد في سبيل الله لم يفرض على المسلمين إلا بعد الهجرة " و " الإذن بالقتال لم يأتي إلا في المدينة بعد الهجرة " ، كذلك " فإن هلاك الكفار وتدمير دولتهم لا يأتي وهناك مؤمنون في وسطهم ، السنة أن يخرج المسلمين من أرض الكفر ولا يبقى إلا الكافرون ... حين ذلك ينزل العذاب عليهم "

... تكفير الناس جميعاً إذا لم ينضروا إلى جماعته ، وضرورة الهجرة ... من هنا أطلق على اسم الجماعة " التكفير والهجرة " ، لكن اسمها الحقيقي هو " الجماعة المسلمة " .

وبعد الهجرة الجهاد ... ويستند في تحديد شكل الجهاد إلى الآية الكريمة " بل نلذذ الحق على الباطل فيدفعه فإذا هو زاهق " وعلق شكري : " إن الله لم يضع الحق على الباطل ... بل يقدفه ... أي بقوة وشدة "

ثم " فإذا هو زاهق " أي أن تكاد القوة ليس ضرورياً ، ذلك أنه يكفي أن يقدف الحق بنفسه على الباطل مهما كان الباطل أقوى وأعنى وأكثر تسليحاً ... " فإذا هو زاهق " .

ويحدد شكري أسلوب الجهاد وأسلحته مستنداً إلى النص الحرفي وإلى التفسير الحرفي للنص " الضابط في ذلك هو أن ما جاء بنص عام يبين أن هذا الأمر من دين الله ، وأنه أعمال المسلمين وأنه لا يكون إيماناً بغيره ، إذا جاءت النصوص بهذه الصورة فحينئذ يلزمنا الاتباع ... فمثلاً عندما يقول الله سبحانه وتعالى " وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم " فهنا خطاب موجه للمؤمنين في أول الزمان وفي آخر الزمان ،

الإسلام السياسي من التطرف ..

نتاج طبيعي لمصية الله وقد أعدت بأموال كافرة وأصول كافرة .

والأمر بسيط عند شكري " فالله سيحكم لنا في الأرض بقدرته وهو أمر لا يمكننا نحن أن نتدخل فيه فقد وعدنا سبحانه تعالى بأننا إن عبدها نصرنا " .

وقبل أن تترك شكري مصطفى في أسفل السبع لا بد أن نلاحظ أنه أسى نفسه " أمير جماعة آخر الزمان " لماذا ؟ لأنه يعتبر أننا نعيش فعلا في آخر الزمان " تقوم الساعة والروم أكثر الناس " ويقرر شكري الحديث قائلا " الروم هم اليهود " وعلم اليهود في الأرض هو إحدى علامات الساعة " .

ويورد علامات عديدة للساعة منها عمران بيت المقدس جفاف بحيرة طبريا ، تطل بيسان لا يضر ، ويقول إن هذه العلامات تتحقق فلا يبقى سوى أن تنهض الساعة المسلحة لترث الله وتقيم العدل . ولكن مرة أخرى كيف ؟ وبأي سلاح ؟ شكري يرى أن رجاله ليسوا بحاجة إلى سلاح كثير "فهؤلاء هم الذين سوف ينطق لهم الحجر يا عبدالله تعال فإن ورائي يهودي فاقته ، هؤلاء هم الذين ستفتح لهم القسطنطينية بغير قتال ولكن بقوله لا اله الا الله " ومعروف مصور شكري وجماعته ...

ولكن قبل أن نتقل لا بد من وأن نسجل أن كل هذا التشدد المبالغ فيه كان تشددا لفظيا ، فصاحب أكثر الكلمات صخبا وتطرفا كان مستمدا أيضا للتهديد مع " الطاغوت " ومع الحكومة الكافرة ... أليس هو السليل المباشر لجماعة الإخوان ؟

يروى أحد أقطاب الجماعة المسلحة " وهو عبد الرحمن أبو الخير حرارا غربيا ومثيرا للعدسة .. لعله من الضروري أن نشير إليه . فبعد أحداث " الكلية الفنية العسكرية " عقد اجتماع لقادة " الجماعة المسلحة " ... وبدور الحوار التالي كما سجله عبد الرحمن أبو الخير " أبو عبد الله (ماهر بكري) : لقد عرضت الحكومة رغبتي في التعاون معها على أساس أن جماعتنا تصرف الشباب عن النتائج الانقلابية وتدعو إلى الهجرة . إن الحكومة في حاجة إلى جماعة إسلامية تستوعب الخاصة من الشباب ، ثم إلى جماعة تستوعب العامة من الشباب ... ونحن إن شاء الله جماعة الخاصة وقد قبلنا ذلك ، وقد يقرولن علينا عملاء ، فليقرلوا ، المهم أن نحقق تقدم الجماعة ونستطيع إن شاء الله الجماعة الوحيدة في مصر .

والقوة هي الرمي ، والتحليل هي التحليل فإذا جاء من يقول إن التحليل لا تصلح الآن فنقول عندما نقاقل سيكون قتالنا بالسيف والرمي والتحليل "

فكيف تواجه التحليل الدبابات والطائرات والصواريخ والتقابل الذرية يجب ببساطة : " وكان حقا علينا نصر المؤمنين " .

ويضي شكري مصطفى ليكمل تضيق الحلقة : " لا إجماع ولا قياس ولا مصالح مرسله ، ولا رأي صحابي ولا ... ولا ، قال الله وقال الرسول وحسب ... هكذا كانت جماعة محمد (صلعم) تهتل نهلا مباشرا من كلام الله وكلام الرسول (صلعم) وجماعة آخر الزمان لا بد وأن تسلك نفس الطريق " .

الكتاب والسنة فقط وكل ما بعدها مرفوض وليس من الإسلام ، حتى العلم ، والتعلم مرفوض لأن " جماعة محمد (صلعم) كانت لا تعلم لجرم العلم ولا تتعلمه للعالم ولكن للعبادة " " العلم وسيلة لعبادة الله ، وكل علم تعلمه الإنسان لغیر العبادة فقد تعلمه لنفسه ، وتعلمه لغير الله وهذا شرك وكان الرسول يتهمه من علم لا ينفع " اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع أي علم لا أعيدك به " " النسي (صلعم) لا يقرأ ولا يحسب وكان في قدرته أن يقرأ وحسب ، بل أمته كلها أمة لا تكتب ولا تحسب ... خير أمة أخرجت للناس أمة أمية . ويقصد بالأمة الأمية صوم هذه الأمة وغالبيتها ولا ينفع من ذلك أن الجماعة جماعة الحق في آخر الزمان ... سمتها وعصمتها أنها أمة أمية " .

هكذا يكون التفسير الحرفي للنص قصصا لاميهر منته . ومرة أخرى يعود شكري مصطفى ليقدم تصورا لقيام دولته ... " فيشهد الله لجماعة الحق بقتال بين قوتين عظيمين بينهما خلاف فكري كبير وكل منهما تحاول الغلبة والسيطرة على الأرض وتقص بذلك روسيا وأمريكا . وبعد أن يدمر كل منهما الآخر في الحرب العالمية الثالثة يبدأ المسلمون في القتال " .

ونعود مرة أخرى إلى " كما " . فكما قاتل الروم الفرس تمهيدا لقيام دولة الإسلام الأولى ... يحدث ذلك أيضا الآن .

... مرة أخرى كيف يحارب المسلمون ؟ ... أسلوب القتال عند المسلمين هو مواجهة رجل لرجل لأنها نفوس باعت الدنيا واشترت الأثرة ، أما أصول الكافرين في القتال فهي

المسلمين والجاهلية والله سبحانه معنا وليس معهم وبالتالي فتلك المحافظة على تحقيق نسبة من المصلحة أكبر مما يعتقده العدو " (٥٠)

... ولاتطبيق فالحال لكل ذلك معروفة ... ومعروف مصير الجماعة ومسير قادتها .

والآن وبعد ذلك هل ثمة مكان لمزيد من التطرف ؟

والإجابة التي قد تبدو غريبة هي : نعم ...

ففي أوائل ١٩٧٩ يصدر محمد عبد السلام فرج كتابه " الفريضة الغائبة " ، ليعلم فيه " أن طراغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف " (لعله قد تلقى الدرس وكف عن التهادن - الباحث)

إن حكام هذا العصر تعددت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملة الإسلام ، بحيث أصبح الأمر لا يشبه فيه على كل من اتبع سيرتهم ، وإن حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام تروا على موائد الاستعمار (سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية) ، فهم لا يحصلون من الإسلام إلا الأسماء وإن صلبوا وصاموا وأدعوا أنهم مسلمون " (٥١) (التشديد لنا)

وتبدأ موجة جديدة أكثر تطرفا لأنها أكثر عزلة ، وأكثر خوفا من المجتمع وأكثر تكرارا له ولعظائمه وتكون مسيات عديدة لعل أشهرها " الجماعة الإسلامية " التي اشتهرت باسم "جماعة الجهاد"

وتعلن الجماعة أهدافها .. تحت عنوان " مشاق العمل الإسلامي " وهو مطبوع سري ... تقول فيه :
" غايتنا : رضا المولى تبارك وتعالى ، بتجريد الإخلاص له سبحانه ، وتحقيق المناجاة لديه .

عقيدتنا : عقيدة السلف الصالح جملة وتفصيلا .

هدفنا : ١- تغيير الناس لربهم .

٢- إقامة خلافة إسلامية رشيدة .

طريقنا : الدعوة إلى الله ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الجهاد في سبيل الله من خلال جماعة منضبطة حركتها بالشرع الخفيف تأييد المهادنة أو الزكركن وتستوعب ما سبقها من تجارب .

زادنا : علم وتقوى ، ودين وتوكل ، صبر وشكر ، زهد للعالم وإشارة للأخرة .

ولاؤنا : لله ورسوله .

علاؤنا : للظالمين .

اجتماعنا : لغاية واحدة ، بعقيدة واحدة . تحت رؤية فكرية واحدة " (٥٢) (التشديد لنا)

- أبو الحير : والإخوان المسلمين

- أبو عبد الله : قد تكون هذه جماعة العامة المنتظرة .

- أبو الحير : وفي مقابل أي شيء يطلق الطاغوت أهدنا

في العمل للإسلام بعمرة ...

أبو عبد الله في مقابل صرف الشباب عن الانقلابات ، بالحكومة قدمت هذا العرض وتعلم قانما أن منهجا لا يتصادم مع خطتهم حاليا فهو منهج هجرة ويصرف الشباب عن التجمعات ذات المناهج الانقلابية شأن تنظيم الفنية العسكرية .

(أبو الحير يمدى شكوكه ويقول إن الطاغوت يستدرجنا)

- أبو عبد الله : لا ... إن الحكومة في عرضها ، وقد عرضت علينا أيضا تعرضا عما لحق بنا من أضرار في الماضي ، كمنعنا سبنا أو اعتقال وظلمنا منا رفع قضية ضد دور الصحف والأجهزة الأخرى للحصول على التعرض المناسب وانفتحا مع المعاصي ... والجماعة في حاجة إلى المال .

- أبو الحير : إن الطاغوت سوف يجرنا إلى الاحتكام إليه ، وهذا محرم شرعا .

- أبو مصعب (أنور ماسون صقر) : وما وجه الحرمة

في ذلك ، إن رسول الله (صلعم) قد دخل في جوار كافر ، لقد دخل مطعم بن عدى لبحبه من الكفار في الطائف .

- أبو الحير : إننا بذلك سوف يستثمرنا الطاغوت

لمصلحته .

- أبو الفتح (محمد الأمين عبد الفتاح) : قبلنا أن

نستثمر ، قبلنا أن نستثمر (٤٨)

وبواصل شكرى مصطفى مبررا إمكانية تهادننه مع الطاغوت .

" قال أبو سعد (شكرى مصطفى) إننى أقول للطاغوت

أنا لا أشكل عقبة في طريقك ، فنجيب لنساء عن الجامعات

والمدارس يعنى أثنى أقول للطاغوت ها أنذا أرىك من

مشاكل تعليمهم وانتقالاتهم ، وهجرنى لا تشكل خطرا

انتقلايا عليك ، وأسأهم بذلك في تخفيف مشاكل الإسكان ،

وأترك الوظائف فأرىك من المرتبات التى تنفع

لنا " (٤٩)

ويعد أبو عبد الله (ماهر بكري) ليرضع الأمر

فيقول : " هناك حسابات دقيقة للصالح المشتركة بين

الجماعة المسلمة وبين الجاهلية فإذا كانت هناك عملية ما يمكن

أن تقوم بها الجماعة بالاشتراك مع العدو بحيث تكسب

الجماعة ٥٤٪ ويكسب العدو ٤٦٪ منها نؤذيها ، لأن ذلك

فيه تقدم الجماعة .. إن العالم كله مصالح مشتركة بين

.. الإسلام السياسي من التطرف ..

عبد الرحمن ، الشيخ كرم زهدى ، الشيخ ناجى إبراهيم ،
الشيخ أسامة حافظ ، الشيخ عبد الآخر حماد " (٥٨)
أقول إن الجماعة تتوحد بالحكم قاتلة : " ويبقى السؤال
الأهم هل أحدث ردود الأفعال السابقة شيئا ، وهل أفلحت
فى فككتة الأمن عن ظلمه وطفياته ؟
الجواب المؤكد لا .

وبقى فى حكم المؤكد أن الأوضاع لا تخرج عن أحد
احتمالين :

الاحتمال الأول : أن الجماعة الإسلامية تحاول أن تعلم
أوراقها وتمتثل العمل الإسلامى نهائيا كى تتحاشى التصنية
الجسدية وحرب العصابات التى شنتها الدولة على أعضائها .

الاحتمال الثانى : أن تمارس الجماعة ألوانا من ودود
الأفعال أشد شراسة وعنفا بقصد الحد من غلواء النظام
وطغيانه كره قتل طبيعى عن أنختنهم الجراح .

والتاريخ والواقع يشهدان باستبعاد الاحتمال
الأول " (٥٩) (التشديد لنا)

والآن ... لابد أن سؤالا يخور فى ذهن القارئ : أما من
نهاية لهذا التطرف ، وإلى متى ستظل جماعات الإسلام
السياسى مؤهلة لأن تزداد تطرفا ؟

والجواب ... وفق معطيات هذه الدراسة سيظل التطرف
فى ازدياد... طالما ظلت هذه الجماعات عاجزة عن تقبل
الواقع ، والرضا له . وطالما أن الواقع يظل عاجزا عن
مواجهتها والتصدى لها ، فكريا وأعلاميا وسياسيا
 واجتماعيا .

ملاحظات ختامية :

إن جماعات الإسلام السياسى ، لا تعرف حدودا لتطرفها
وانغلاق فكرها على النص وحده وهى قادرة على مخاصمة
الواقع ، ورفضه بل وتحديه حتى لو أدركت أنها تتماند
الحقيقة والواقع .

فالتص عند هذه الجماعات وتفسير قيادتها للنص هو
المألزم الوحيد والحقيقة الوحيدة . ومن ثم ففى ظل المعطيات
الحالية والتى تتمثل فى عمالة السلطة للتطرف الدينى سواء
على الصعيد الأعلامى أو الفكرى أو السياسى أوحى
الأمنى ، والانتقاء . بتوجيه ضربات عنيفة كلما وقع تهديد
على النظام نفسه ، وليس تهديدا على المواطنين أو تحديا
للفكر والحرية أوحى صحيح الدين .

" إن السلطة كانت هى الراعى الأول لفكرة التطرف

ها نحن أمام فكر الشيخ عمر عبد الرحمن الذى تعترف
ذات الوثيقة علنا بأنه أمير عام الجماعة " (٥٣)
وتتوقف قبل أن تستطره للنلاحظ :

- تمير الناس لهم ... أى إكراه الناس على العبادة .
- تأبى المهادنة والركن وتستوعب ما سبقها من
تجارب ، وهى تشير إلى مهادنات الإخوان وشكرى مصطفى
وترفضها .

- ترفض الجماعة انقسام جماعات الإسلام السياسى
وتسمى لوحدها فى جماعة منضبطة ، وتحت راية فكرية
واحدة .

- هبة زهد فى الدنيا تشير إلى رفض الجماعة لمن
أسهم " أصحاب الإسلام الثرى " إشارة إلى الثروة ،
ويقصدون بهم أساسا الإخوان المسلمين وقضى الوثيقة لتعلن
موقف الجماعة من النظام :

" الحاكم : إن الجماعة الإسلامية تعتقد أن الحاكم الذى
لا يحكم بما أنزل الله كافر خارج عن الإسلام .

مجلس الشعب : عارضت الجماعة الإسلامية دخول مجلس
الشعب لما ينظرى عليه من إصدار تشريعات مخالفة لشرع
الله ، والتى غلط الله عقبتها حتى أوصلها إلى الشرك ،
وجعل الشرع من دين الله ندا لله " (٥٤)

وتنهاى الجماعة باستخدامها للصنف .

" فجاءت الجماعة بأمر أننا فى التصديق لنظام السادات
وفى مقدمتهم خالد الإسلامبولى وإخراجه الأربعة شهداء
المنصة عام ١٩٨٩ " (٥٥)

وهى تقرر صراحة أنها ستواصل " القيام بمحاولة تغليب
المجتمع والشارع المصرى من المنكرات الصارخة كصانع
المحور ، وأندية القهدير التى تتاجر فى الجنس والقضاء على
الإبها . فى عين شمس ، على أن يكون تغيير هذه المنكرات
وفق الضوابط الشرعية ولا يترتب عليه منكر أكبر
منه " (٥٦) .

أما موقف الجماعة من حرية الفكر .. " إلا أن يكون
المراد بحرية الفكر هو حرية الفكر ، أو حرية أى فكر يطبق
فى الإسلام أولا ينطلق من مقاييسه ومعاييره " (٥٧) .

والجماعة فى بيانها هذا ، وهو آخر ما أصدرته بعد
أحداث عين شمس ، تتوعد النظام صراحة برغم من أنها
أوردت وصراحة أيضا وفى ذات البيان أساءة قادتها الذين
أكدت أنها لا تقبل أى حرار إلا إذا جرى معهم وهم من
أسستهم " قيادات الجماعة الإسلامية ومنظريها الذين يدين
لهم أفراد الجماعة بالسمع والطاعة وهم : د. عسر

وخاصة الجماعة الإسلامية (الجهاد) قد بدأت مخططا لعمل جماهيري نشط وبدأت في استخدام موارد مالية غير محدودة وغير مرئية المصدر في إقامة مشروعات ضخمة (تعليمية - وصحية واجتماعية) لا بد لها وأن تتعكس على البعد الجماهيري لهذه الجماعات .

وقد يره البعض بأن الأمن يوجه ضربات عنيفة لهذه الجماعات ، ونوافق على ذلك ، ولكننا نقرر أنها لا تأتي مطلقا إلا عندما يبدأ شباب هذه الجماعات في توجيه ضربات مباشرة لسلطة الدولة ذاتها أو إلى أحد رجالها ... أما ترويع المواطنين ، وتهديد وحدة الوطن ، فرض سطوة هذه الجماعات بالقوة على المواطنين العزل ، فذلك كله تنفض الدولة الطرف عنه .

كذلك فإن الدولة تدخل في ميارة بلها في محاولة أن تسبق بها هذه الجماعات في زيادة الجرعات الدينية والمتطرفة فكريا في أحيان كثيرة في أجهزة الإعلام الحكومية ، ناسية أنها تنحصب الحرية أمام هذه الجماعات وتشجع غيرها .

* إن التطرف ، إذ يصل إلى مذهب المذلل ، لا يمنع كما رأينا في حالتي الإخوان وشكري مصطفى من مهادنة الحكم ومحاولة بل والتراوط معه ... انتظارا لفترة الاستقواء والتفريق .

وإن كانت التجارب الميرة لمحاولات الإخوان وشكري مصطفى قد أثرت على الجماعات التالية التي أكدت كما رأينا رفضها للمهادنة ودخلت ميدان العمل المباشر .

وأخيرا ، ورغم هذه الإطالة ، فإن الموضوع بحاجة للمزيد من الدراسة ... وهو مائل عليه وتعد به .

الدين والإسلام السياسي ، ساندتها في البداية وحاولت استخدامها أكثر من مرة ، بل أغضت العين عن نشاطها .. أغضتها عن عهد ... الأمر الذي تقرر حيثيات حكم محكمة أمن الدولة العليا في قضية تنظيم الجهاد ... إذ تقول : " ظلت سلطات الأمن غافلة عن نشاط التنظيم والذي يبدأ في صيف ١٩٨٠ بدعوة الشباب للانضمام إليه ، ووضع الخطط وجمع المعلومات وأرتكاب حوادث النهب والسرقة وشراء الأسلحة وتخزينها وتدريب أعضائه على استحصال الأسلحة . ورغم أن التنظيم قد كثف نشاطه بعد ٢ سبتمبر ١٩٨١ مشثلا في عقد اجتماعات بين قياداته ، وانتقالهم بين محافظات الوجه القبلي والقاهرة والجيزة وتكثيف نشاطهم في التدريب على السلاح ، فإن سلطات الأمن بما لها سلطة الضبطية الإدارية ، وهي اتخاذ الإجراءات المانعة من ارتكاب الجريمة قبل وقوعها باتخاذ تدابير الوفاة واحتياطات الأمن العام لم تتخذ أي إجراء حدي ، أي كشف هذا التنظيم ومخبراته قبل أن يبدأ في تحقيق أهدافه " (٦٠)

... وهل ثمة دليل أكثر من ذلك على تفاؤل النظام وجهاز الأمن عن هذه الجماعات ، ذلك أن حسابات النظام تقوم دوما على أساس الموازنة بين جماعات الإسلام السياسي وبين اليسار ، ومحاول أن تخيف هذا بذلك غير مفركة خطورة استمرار جماعات الإسلام السياسي لإغضاء الطرف عنها .

* إن البعض يتصور أن تعجب غرض هذا الموضوع الشائك هو بذاته مكسب كبير ، بينما نرى أن القوى والتيارات العقلانية والليبرالية والعلمانية والحريصة على وحدة الوطن ووحدة ترابه ومواطنيه يتعين عليها أن توجد صفوقها لتتصدى فكريا وسياسيا وجماهيريا لهذه الجماعات حماية للوطن من مخاطر تطرفها ، خاصة وأن الموجة الجديدة منها

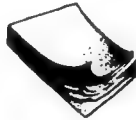
الهوامش :

- (٩) حسن البنا - رسالة المؤتمر الخامس . أمهد نشرها ضمن : حسن البنا - مجموعة الرسائل ، مؤسسة الرسالة (بيروت) ص ٢٧٧ .
- (١٠) حسن البنا - المرجع السابق - ص ٢٠ .
- (١١) شكري مصطفى - الترسبات - مطبوع .
- (١٢) ماركس والمجلد - المؤلفات الكاملة - المجلد ٨ - ص ١١٩ .
- (١٣) ملف القضية رقم ٦ حصر أمن الدولة - عسكرية عليا - لسنة ١٩٧٧ .
- (١٤) فتحي عثمان - الفكر الإسلامي والتطور - ص ٢٤٦ .
- (١٥) خاطرات جمال الدين - (أعلان على محمد باشا الخروصي) - ص ١٦١ .
- (١٦) المرجع السابق .
- (١٧) المرجع السابق .
- (١٨) المرجع السابق .

- (١) ماركس والمجلد - المؤلفات الكاملة - المجلد ٢٠ - ص ٣٢٨ .
- (٢) ماركس - نقد فلسفة القانون عند هيجل .
- (٣) أنجلز مقال - بريوتادور والجمعية الأولى نقلًا عن : ماركس ، المجلد - حول الدين - للتشرارات الاجتماعية - باريس بالفرنسية - ص ١٨٢ .
- (٤) ماركس ، المجلد - الأيديولوجية الألمانية - الترجمة الإنجليزية - ص ٤٠٥ .
- (٥) ماركس والمجلد - الدين - المرجع السابق - ص ١٨٥ .
- (٦) لينين - المؤلفات الكاملة - المجلد ٤ - ص ٢٢٨ .
- (٧) ماركس والمجلد - المؤلفات الكاملة - المجلد ٧ - ص ٣٥٩ .
- (٨) لينين - المؤلفات الكاملة - المجلد ٢٣ - ص ٤٧ .

الإسلام السياسي من التطرف ..

- (٤١) الإخوان المسلمين ، ٩ - ٩ - ١٩٣٨ .
 (٤٢) د. زكريا سليمان البيومي - الإخوان المسلمون والمجتمعات الإسلامية - مكتب ربة (١٩٧٩) ص ١٢٦ .
 (٤٣) القاتنين ١٧ لسنة ١٩٣٨ بتاريخ ٨ مارس ١٩٣٨ .
 (٤٤) حسن البنا مذكرات الدعوة والدعوة - المرجع السابق - ص ٢٢٣ .
 (٤٥) د. زكريا سليمان البيومي - المرجع السابق - ص ٩٠ .
 (٤٦) أقوال شكري مصطفى أمام هيئة محكمة أمن الدولة العسكرية العليا في ولم ٦ لسنة ١٩٧٧ .
 (٤٧) شكري مصطفى - التوسعات (مخطوط على ورق كراس مسطر مقوسط الحجم من ٨٥ صفحة .. مدون بالخبر الأسود والناوون وبعض التفسيرات الهامسة بالخبر الأحمر) .
 (٤٨) عيد الرحمن أبو الخير - ذكريات مع جماعة المسلمين (التكتير والهجرة) - دار البحوث العلمية الكويت - (١٩٨٠) - ص ٥٧ .
 (٤٩) المرجع السابق - ص ٨٤ .
 (٥٠) المرجع السابق - ص ٨٧ .
 (٥١) محمد عيد السلام فرج - النهضة الغاية .
 (٥٢) تقرير خطير ، لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد - حول الموقف الراهن بين الجماعة الإسلامية والنظام المصري جادى الأولى سنة ١٤٠٩ هـ (١) والوثيقة مكتوبة بخط اليد ومصورة) .
 (٥٣) المرجع السابق - ص ٩ .
 (٥٤) المرجع السابق - ص ٤ .
 (٥٥) المرجع السابق - ص ٩ .
 (٥٦) المرجع السابق - ص ٥ .
 (٥٧) المرجع السابق - ص ٢٥ .
 (٥٨) المرجع السابق - ص ٢٧ .
 (٥٩) المرجع السابق - ص ٣٠ .
 (٦٠) حقيقات حكم أمن الدولة العليا (طوارئ) القائمة الرابعة - في القضية ٤٦٢ لسنة ١٩٨١ حصر أمن الدولة العليا .
 (٦١) محمد رشيد رضا - تاريخ الأستاذ الإمام - ج ١ - ص ١١ .
 (٦٢) محمد عبيد - رسالة التوحيد - ص ١٤١ .
 (٦٣) د. على الحديدي - عيد الله التديم - ص ١٧٧ .
 (٦٤) المرجع السابق .
 (٦٥) عباس العقاد - محمد عبيد - ص ١٣٣ .
 (٦٦) محمد خضري - التيارات الإسلامية في العالم العربي - بالإنجليزية - ص ٥٦ .
 (٦٧) الثار - مقدمة المبدع الأول .
 (٦٨) الثار - ج ١١ (١٩٠٨ - ١٩٠٩) - ص ٧٠٧ .
 (٦٩) رحلات الإمام محمد رشيد رضا - جميعها وحققها د. يوسف أبيش - المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت) - (١٩٧١) - ص ١٢ .
 (٧٠) رشيد رضا - الخلافة أو الإمامة العظمى - (١٣٤١ هـ) - ص ١١٦ .
 (٧١) رشيد رضا - كتاب الرحمن - ص ٢٢٩ .
 (٧٢) لثار - ج ٢٢ (١٩٢١) - ص ٣٩٠ .
 (٧٣) مذكرات الدعوة والدعوة - دار الشباب - ص ٩٠ .
 (٧٤) المرجع السابق - ص ٧٦ .
 (٧٥) أنور الجندي - الإخوان المسلمين في ميزان الحق - ص ٦٩ .
 (٧٦) حسن البنا - مذكرات الدعوة والدعوة - المرجع السابق - ص ٩٨ .
 (٧٧) المرجع السابق - ص ٩٦ .
 (٧٨) الإخوان المسلمون (الأسبوعية) ، ٤ - ٣ - ١٩٤٥ - مقال بين الدين والسياسة .
 (٧٩) أنور الجندي - المرجع السابق - ص ١١ .
 (٨٠) المرجع السابق - ص ١٥ .
 (٨١) الإخوان المسلمون ، ٩ - ٣ - ١٩٣٧ - مقال حسن البنا بعنوان : حامي المصحف .
 (٨٢) التذير ، ١ - ٦ - ١٩٣٨ - مقال حسن البنا بعنوان : أيها الإخوان مجهزون .



معالم فى الطريق

لسيد قطب

د . أحمد ماضى

مهما

اختلعت الأراء فى فكر سيد قطب ، والفور الذى أده ، فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، فإن الذى لا شك فيه ، لدى أنصاره وخصومه ، على حد سواء ، هو أنه أحد أبرز المفكرين الإسلاميين فى القرن العشرين فى الوطن العربى عامة ، ومصر خاصة . ومن الثابت أن فكره لا زال فاعلاً ، بقوة ، فى الحركة الإسلامية المعاصرة ، وربما يعد هذا الفكر المؤثر الأكبر فى تلك الحركة .

الدعوة والحركة والجهاد . ويخلص الخالدي إلى أن سيد قطب غادر الدنيا وأخروانه وتلاميذه ومريديه " فى حاجة له أكثر من حاجتهم له فى أى وقت مضى " (المرجع السابق ، ص ٢٥) .

وفى اعتقاد زينب الغزالى (من مصر) أن سيد قطب إمام فقيه ومجاهد كبير ومجدد ومجتهد وصاحب كتاب " فى ظلال القرآن " . التفسير العظيم ، الذى فتح باباً جديداً للتفكير فى كتاب الله والوقوف عند أحكامه " (٢) ، ص ١٨٥) . إنه ، كما تقول ، زعيم ، ومصلح ، وكتاب إسلامي ، بل من أعظم الكتاب الإسلاميين " (المرجع السابق ، ص ٨٧) . وإذا كان سيد قطب ، فى رأى زينب الغزالى ، من أعظم الكتاب الإسلاميين ، فإنه ، فى نظر محمد توفيق بركات (من لبنان) ، " المفكر الوحيد " الذى وجد عنده صفاء المنهج الفكرى ، واستقامة المنهج الحركى . ولم يجد بين كل من قرأ له من الكتاب من يجاوب معه ، بعقله وقلبه ، مثل سيد قطب " (٣) ، ص ٣) . ويعتقد م . بركات أن سيد قطب يمثل " قمة النضج الفكرى " . عند الإخوان المسلمين . ولا يُعتبر " مجرد

وحرى بالإشارة أن الإعجاب بسيد قطب يبلغ ، أحياناً ، عند أنصاره ، مهلاً من الغلو والتطرف اللاتين للنظر . ومن المفيد ، فى اعتقادى ، ذكر آراء بعض هؤلاء الأنصار ، لكى يميز القارىء بين التوقيم الموضوعى لفكره ، والدور الذى قام به ، و " التقويم " الذى يستند صاحبه فى تنبيهه إلى إعجاب شديد به بفكره ، أحياناً ، فى دائرة العواطف ، ويعدده كثيراً عن استخدام العقل المجرد . ولعل صلاح الخالدى (من الأردن) هو أكثر المعجبين بسيد قطب تطرفاً . فهو لا يكتفى باعتباره رائداً (١) ، بل يبلغ إعجابه به حداً يفضى به إلى الخط من شأن الآخرين ، والتنظيم من قدر سيد قطب . يقول الخالدي إن الغير يجعل من " بعض رجالهم علماء وعابرة وفلاسفة ، وقادة رأى ، ورواد فكر ، وهم بجانب سيد قطب أقزام أقزام !!! " (١ ، ص ٥) . ويرد الخالدي قائلاً إن سيد قطب لو كان عند غيرنا ، لكبروا عنه ، " وقاخرنا به الدنيا " (المرجع نفسه ، الصفحة نفسها) . وهو أى سيد قطب شخصية فلسفة ، فى رأيه ، وقمة عالية شامخة فى كل شيء ، قمة فى عالم الأدب والتدق ، وقمة فى عالم البحث والتأليف ، وقمة فى عالم الفكر والثقافة ، وقمة فى عالم

د . أحمد ماضى : رئيس جمعية الفلسفة العربية وأستاذ بكلية الآداب جامعة عمان - مصرى .

معالم في الطريق لسيد قطب

الذي تبناه سيد قطب ، يقول إنه أدى دورين متميزين : الأول كان تقليدياً ، وهو الاستمرار في الأعمال التي كان يقوم بها عبد القادر عودة ، والثاني كان دوراً " تمهيدياً ثورياً " (١٠ ، ص ٥٩) . ولزيد من التحديد يقارن د. محمد أحمد خلف الله بين أدوار الشخصيات الثلاث التي كان لها دور فعال ، في نظره ، في حياة جماعة الإخوان المسلمين ، فيقول إن حسن البنا أدى دور التشييع لها ، بينما عبد القادر عودة أدى دور المفكر الذي يقوم بعملية التأسيس . أما سيد قطب فقد أدى : " الدور المهم في حياة هذه الجماعة ، وفي حياة الجماعات التي لا تزال تعمل في ميدان الصخرة الإسلامية .

لقد أدخل سيد قطب في رأى د. أحمد خلف الله ، ضمن " التعديلات والتفسيرات على فكر الجماعة الأم ما دفع إلى الحوار الساخن والجدل العنيف ، وانتهى الأمر إلى وجوه تيارات فكرية ... " (المرجع السابق ، ص ٤١) . ورغم اعتراض د. محمد الزبالي على القول بأن سيد قطب هو صانع أفكار الإخوان المسلمين ، إلا أنه يؤكد صحة أن سيد قطب " أنشأ فكرة جديدة ، وجد مساراً له بين نفر من الإخوان المسلمين وغيرهم " (المرجع السابق ، ص ١٠٠) . ويستطرد قائلاً إن الهضبي رفض (٢) هذا الفكر الجديد ومضاعفاته ، وكتب ضده ، كما رفضه كثير من العلماء المنتمين إلى الجماعة .

ومن الواضح في نظر البعض ، أن سيد قطب يمثل " جوهر الإسلام الاعتراضي " (٨ ، ص ١٣٣) داخل حركة الإخوان المسلمين ، كما أنه شكل " الإطار المرجعي للحركات الاعتراضية الأخرى التي خرجت على الإخوان المسلمين " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

ومصادقاً لما تقدم يؤكد د. محمد أحمد خلف الله أن الذين تأثروا بسيد قطب واتخذوا منه قائداً لهم ، كانوا من " الجماعات التي تقلك القسوة ، وترغب في الانتقام " (١٠ ، ص ٦٥) . ويشاطر د. محمد عبد الباقى الهرماسي الرأي نفسه في بحثه " الإسلام الاحتجاجي في تونس " ، فيقول إن سيد قطب يفتح الطريق إلى نزعة متاخلة ومشهودة في تاريخ الإسلام . وهذه النزعة تتسم بـ " الصرامة والأصولية والتمرد ضد كل نظام حكم ليس إسلامياً على نحو ملائم " (١٠ ، ص ٢٥٧) . وفي اعتقاد عبد الحافظ محجوب ، الذي كان خصماً لدوداً لحركة الإخوان المسلمين ، أن أفكار سيد قطب تستهوي الناشئة وتفسد قناعاتهم وتغفل قناعاتهم . والأهم من ذلك أن هذه الأفكار " تغذي روح الرفض والتمرد ، وتعرض الناشئة

استمرار لدراسة البنا الفكرية " ، أو تلميذاً متخفياً منها " . (المرجع السابق ، ص ١٦) . ولسيد قطب ، في رأيه ، " تفردة " ، ويمكن أن يعتبر " ظاهرة خاصة ، لها طابعها المميز " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

وخلاصة القول ، عند م. بركات ، أن سيد قطب مجتهد حقيقي استقل بفتح فكري خاص به ، وذو " تأثير يفوق التقدير على الجيل الإسلامي المعاصر " (المرجع السابق ، ص ١٦٢) .

ويعتبر إبراهيم البليهي (من السعودية) سيد قطب " مصلي الفكر الإسلامي المعاصر " ، ويرى أنه نشأ كما ينشأ التوايح والتأهين ... " (٤ ، ص ٢٧) . وإذا كان سيد قطب ، في رأي محمد توفيق بركات ، يمثل قمة التشجيع الفكري ، عند الإخوان المسلمين ، فإن رأى عبد الحكيم عابدين لا يختلف ، من حيث الجوهر ، عن ذلك . يقول عابدين إن سيد قطب أصبح مفكر الإخوان المسلمين الذي يمتد برأيه ، بالرغم من أنه لم يتبوأ منصباً قيادياً (نقلاً عن : ٥ ، ص ٥١) .

واللافت للنظر أن د. مهدي فضل الله توصل ، في رسالته التي ناقشها ، في السوربون ، وتال عليها درجة الدكتوراه ، إلى أن سيد قطب شخصية فذة ، و " أشهر شخصية في العالم الإسلامي في النصف الثاني من القرن العشرين " (المرجع السابق ، ص ٣) ، وكان له " أكبر الأثر في دفع الفكر الإسلامي إلى مرحلة دقيقة وحاسمة من مراحله الهامة في هذا العصر ... " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . ويذهب د. رضوان السيد إلى أن الحركات الإسلامية " لم تلق منظرًا بعد سيد قطب يمكن أن يعرض مسائل مناهجها وفكرها بوضوح ومنطقية " (٦ ، ص ١٩١) .

وعلى الرغم من غلو بعض المعجبين ، في تقويمهم السالف الذكر ، لفكر سيد قطب ، فإن الممارسين الجادين يحاولون تقويم فكر سيد قطب ودوره في الحركة الإسلامية المعاصرة على نحو يتسم بالموضوعية أو الاقتراب منها .

من المثقف عليه بين دأري الفكر الذي تبنته جماعة الإخوان المسلمين أن سيد قطب يعد " كبير مفكرى " (٧ ، ص ٢٠٥ ، ٢٢٦) هذه الجماعة ، " الفكر الأكبر - لتبار الإسلام السلفي السياسي .. " (٨ ، ص ٤٣) " مفكر الإخوان الكبير " (٩ ، ص ٣٣٣) .

وإذا يحاول د. محمد أحمد خلف الله تحديد مكانة الفكر

لانتفاص في الشخصية يطلق غرائز التدمير والقوحسى " (١١ ، ص ٢١) .

ويخلص تيبيل عهد الفتح إلى أن أفكار سيد قطب تسيطر على النص الثقافي الدينى لدى الأجيال الجديدة من مفكرى حركة الإخوان المسلمين ، ولدى كثير من الحركات الإسلامية السياسية الأخرى في الجامعات المصرية على حد سواء . (٨ ، ص ٤٤) .

وعلاوة على ما تقدم ، فإن لكتابات سيد قطب تأثيراً على " كثير من الكتاب الإسلاميين في العالم العربى ، ونزوح الحركة في بلدان عربية عديدة " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . ورغم أن د. محمد الجابرى لا يتناول مدى التأثير الذى يمارسه فكر سيد قطب في العالم العربى ، ولا يفصل القول كثيراً في بيان سمات هذا الفكر ، فإنه يعتبر سيد قطب " حفيد السلفية (٣) المنتكس إلى الوراء " (١٢ ، ص ٢٥) .

وفى اعتقاده أن وصف سيد قطب بأنه سلفى أمر لا يمكن أن يثير جدلاً فى أوساط الدارسين لفكره .

وتتبدى سلفيته في كتبه التى ألفها عن الدين ولا سيما كتاب " معالم فى الطريق " . وما ينهى ذكره أن سيد قطب كتب " معالم فى الطريق " عندما كان فى السجن . تقول زينب الغزالى إنها علمت أن المرشد العام الهنيسى (٤) أطلع على ملامح هذا الكتاب وصرح لسيد قطب بطبعه . وفى رأى د. عبد العظيم رمضان أن ظروف القهر والاضطهاد والتشكر من جانب المجتمع المصرى للإخوان بتأثير الخوف من سلطة الدولة ، قد ألهمت سيد قطب داخل السجن إبداعه الفكرى عملاً فى هذا الكتاب الذى رفض به المجتمع المصرى وكل المجتمعات باعتبارها مجتمعات جاهلية . (٩ ، ص ٣٣) .

ولا نأتى بهجيد عندما نقول إن أنصار سيد قطب وخصرمه ، على حد سواء ، يضعون الكتاب المذكور فى موضع استثنائى ، ويعودونه الأهم بين الكتب التى ألفها سيد قطب . ولا بد من لفت الانتباه إلى أن رأى أنصار سيد قطب فى الكتاب المذكور يتسم بالقلو والتطرف ، شأنهم فى ذلك شأن تفرعهم فكر سيد قطب عامة . ولعل أكثر المعجبين بسيد قطب غلواً فى الثناء على هذا الكتاب هو صلاح الخالدى . ويذكر الخالدى أن المارقين قالوا عن كتاب " معالم فى الطريق " ، إنه لو لم يكن له غيره لكفاه (١ ، ص ٢٥١) . وفى اعتقاده أن أسلوب سيد قطب

فى هذا الكتاب يتميز عن أسلوبه فى باقى الكتب . وهو ، فى رأيه ، أسلوب ثورى عنيف ، مدعم بالبراهين ، ورغم زعم د. محمد الغزالى بأن الهنيسى رفض فكر سيد قطب الجديد ، وكتب ضده ، فإن زينب الغزالى تؤكد أن الهنيسى قال لها إنه قرأ كتاب " معالم فى الطريق " وأعاد قراءته ، وإن هذا الكتاب حصر " أملة كله فى سيد " وأنه " الأمل المرجئى للدعوة الآن " (٢ ، ص ٣٩) .

ويرى محمد على الضناوى أن المبادئ التى حدها حسن البنا لم تتضح " إلا " بالمعالم " التى رسمها سيد قطب " (نقلاً عن : ٥ ، ص ٦٣) . ويؤيد مصعب الزبيدى ، فى تعليقه على هذا الكتاب الأثر وضوحاً ، فيقول إن لكتابات سيد قطب " الأثر الأول فى مجرى التفكير المرمى الإسلامى وخاصة فى السنوات الست الأخيرة (٥) ... " (نقلاً عن : المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . ويصف إبراهيم اليلهى بكتب " هذا الدين " و " المستقبل لهسنا الدين " و " معالم فى الطريق " بأنها دراسات " فكرية " أى هى ، بالنسبة للحركة الإسلامية ، بمثابة " التدريبات والدروس التى يتلقاها الجنود قبل خوض المعركة بعد الالتحاق بسلك الجندية ... وصحابة أوضح فى بيان منهج الإسلام فى الدعوة والحركة والنضال والمواجهة " (٤ ، ص ٣٥٢) . ورغم أن ثناء بعض أنصار سيد قطب على الكتاب المذكور يتسم بالقلو ، إلا أن الذى لا شك فيه أن لهذا الكتاب أهمية استثنائية لا يجوز التقليل من شأنها بأى حال من الأحوال . واللائق للنظر أن عدداً من الدارسين الذين هم من غير المعجبين بسيد قطب ، بل بعضهم يعد من ألد أعدائه يتبنون الرأى نفسه ، من حيث الجوهر ، فى كتاب " معالم فى الطريق " . يقول أحد هؤلاء ، وهو د. محمد أحمد خلف الله ، إن هذا الكتاب يعتبر " دستور العمل عند الجامعات الإسلامية " (١٠ ، ص ٦٢) . ويعد أن يذهب عبد الحالى محجوب إلى أن الكتاب يكاد أن يكون قمة التفكير الفلسفى والسياسى الذى توصل إليه سيد قطب ، والفلسفة المكتملة لحركة الإخوان المسلمين وموقعهم إزاء قضايا العصر ، بقول إن هذا الكتاب هو " الهدف الذى يشد نحوه حركة الإخوان المسلمين " ، وهو " منهجهم فى النشاط العملى " (١١ ، ص ٢١) . ويخلص عبد الحالى محجوب إلى اعتبار هذا الكتاب بمثابة " الوثنية النظرية لجسامة الإخوان المسلمين " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

ومع أن د. عبد العظيم رمضان لا يعنى بتفصيل القول فى دلالة كتاب " معالم فى الطريق " إلا أنه يرى أن انقلاباً خطيراً فى فكر جماعة الإخوان المسلمين قد حدث بظهور أيدىولوجية إسلامية جديدة متكاملة (٩ ، ص ٣١٧)

معالم في الطريق لسيد قطب

يتجاهل تماماً تنوع المجتمعات البشرية ، والتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية التي سادت هنا وهناك على مدى التاريخ ، مكتفياً بالإقرار بمجتمعين لا أكثر هما المجتمع الإسلامي والمجتمع الجاهلي ، وذلك بالاستناد - على حد زعمه - إلى الإسلام - . ومعنى ذلك أن الحيار الذي يعتنقه للتمييز بين المجتمعات - على تنوعها الشديد - هو الحيار الديني الإسلامي فحسب . والواقع أن المجتمعات لا تختلف عن بعضها البعض من ناحية الدين ، وتطبيق الشريعة ، رغم أن الدين يمكن أن يكون أحد العناصر التي يستند إليها في التمييز بين هذا المجتمع وذاك . والزمع بأن الإسلام لا يعرف إلا نوعين اثنين من المجتمعات .. " مجتمع إسلامي ، ومجتمع جاهلي " (١٤ ، ص ١٠٥) هو مجرد وجهة نظر . وغنى عن القول إن وجهة النظر هذه تتسم بالتبسيط الشديد ، فضلاً عن أنها لا تأخذ بعين الحسبان تاريخ المجتمعات البشرية . ولا يكتفى سيد قطب بالإقرار بوجود هذين النوعين من المجتمعات فحسب ، بل يذهب إلى أن المجتمع الإسلامي هو " وحده " المجتمع المتحضر " ، والمجتمعات الجاهلية - بكل صورها المتعددة - مجتمعات متخلفة " (لمرجع السابق ، ص ١٠٦) .

وكما لا يصح التمييز بين مجتمع وآخر على أساس ديني فحسب ، لا يصح كذلك اعتبار كل مجتمع إسلامي متحضراً وكل مجتمع غير إسلامي متخلفاً . فالتقدم والتخلف مفهومان لا يتحددان بالدين لأنهما مفهومان مركبان وشموليان . والتاريخ مليء بالشواهد والأدلة التي تؤيد القول بأن كل مجتمع إسلامي متحضر وكل مجتمع غير إسلامي متخلف . وهنا لا بد من الإضافة ، بأن كل المجتمعات القائمة اليوم هي ، في نظر سيد قطب ، مجتمعات جاهلية . تدخل فيها " للمجتمعات الشيوعية " و " المجتمعات الوثنية " و " المجتمعات اليهودية والنصرانية " و " المجتمعات التي تزعم أنها مسلمة " .

والخلاصة أن العالم كله ، في رأيه ، يعيش اليوم في " جاهلية " (٩) " كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم . وهنا تتساءل : ما هي الجاهلية ؟

الجاهلية تقوم ، في نظره ، على أساس الاعتناء على سلطان الله في الأرض ، وعلى أخص خصائص الأرومية .. وهي الحاكمية . إنها تتخذ الحاكمية إلى البشر ، فتجعل بعضهم لبعض أنبياء .. ونشأ ، في اعتقاده ، عن هذا الاعتناء على سلطان الله في الأرض ، اعتناء على عبادة الله .

والأمر اللافت للنظر أن سيد قطب لا يقتل ، باسم

مُثَلَّة في هذا الكتاب .

وبالنظر إلى أن " معالم في الطريق " يمثل أيديولوجية التصدي لـ " الطاغوت " ، و " الجاهلية " ، فإن المحققين المصريين كانوا يسمّون (٦) أعضاء حركة الإخوان المسلمين المحتلّين عن قرايهم للكتاب . تقول زينب الغزالي إذا أردتم أن تعرفوا لماذا حكم على سيد قطب بالإعدام ، فاقسروا " العالم " (٧ ، ص ١٨٥) . ويذكر د. مهدي فضل الله أن مصدر على الضناوي يذهب إلى القول بأن معاكسة سيد قطب استندت إلى مقتضيات من كتابه " معالم في الطريق (نقلاً عن : ٥ ، ص ٥٣) . وفي اعتقاد صلاح الخالدي أن هذا الكتاب هو الذي عجل في إصدار حكم الإعدام على صاحبه ، وجعله الطغاة من بين حشيات الحكم " (١ ، ص ٢٤٨) . ويجدر بالذكر ، في هذا الخصوص ، أن صلاح الخالدي ينقل عن دراسة أعداء د. عبد الله عزام أن تلاميذ سيد قطب وأخواته كانوا يروجونه " ألا يطبع العالم حفاظاً على حياته . فيرفض قاتلاً : " لا بد أن يتم البلاغ " (المرجع السابق ، ص ٢٤٩) .

والسؤال الذي يلح على الذهن ، في طوره ما أسلفناه هو : ما هي الأفكار الرئيسية التي تتضمنها كتاب " معالم في الطريق " ؟

أقول ، بادئ ذي بدء ، إن أهم فكرة في الكتاب المذكور هي فكرة " الجاهلية " . ومن الثابت أن هذه الفكرة بدأت تشغل بال سيد قطب في كتبه الصادرة منذ عام ١٩٥١ . وفي اعتقاد البعض أن أبها الحسن الندوي (٧) هو أول من استخدم هذا المفهوم . ويذهب الدكتور مهدي فضل الله إلى الظن بأن سيد قطب " مدبّر بهذا المفهوم لأهسى الحسن الندوي (٥ ، ص ١٢٩) . وما يؤيد ما ذهب إليه الدكتور مهدي فضل الله قول سيد قطب في المقدمة التي كتبها لكتاب أبي الحسن الندوي " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين " : " ولعله ما يلتفت النظر تعبّر المؤلف دائماً عن النكسة التي حاقت بالبشرية كلها منذ أن هجر المسلمون بكلمة " الجاهلية " (١٣ ، ص ١٥) . ويردف قائلاً إن " الجاهلية " تعبّر دقيق التلالة على فهم الندوي للفارق الأصل بين روح الإسلام ، والروح المادي الذي سيطر على العالم قبله ، ويسيطر عليه اليوم .

ويرى الدكتور محمد أحمد خلف الله أن سيد قطب أخذ من الندوي (٨) فكرة الجاهلية " وأمتد بها إلى العالم كله " (١ ، ص ٦٦) . ومهما يكن من أمر ، فإن فكرة الجاهلية تعد فكرة مركزية في كتاب " معالم في الطريق " . والذي ينبغي ذكره ، في هذا السياق ، إن سيد قطب

إسلامي ، من ناحية أخرى ، أنضباً يسيد قطب إلى اعتبار مجتمعات المسلمين وغير المسلمين مجتمعات جاهلية ، وبالتالي لم يعد يلاحظ وجود أي فوارق بين المجتمعات يمكن أن تقوم على أسس أخرى . ومعنى ذلك أن سيد قطب تحول من داعية إلى قاض يحكم على المجتمعات كلها دون استثناء . زد على ذلك أن معياره في إصدار الحكم لا يكفى للقيام بذلك ، لأنه معيار ديني فضلاً عن أنه يتم بالتبسيط الشديد كما سبق أن قلنا .

أما الفكرة الرئيسية الأخرى التي يتضمنها كتاب " معالم في الطريق " ، فهي فكرة الحاكمية . وهنا نتساءل : ماذا يقصد سيد قطب بالحاكمية ؟ يميز سيد قطب بين مجتمع وآخر ، بين ملكة وأخرى ، على أساس الحاكمية فيها . فإن كانت الحاكمية فيها لله وحده ، فالاجتمع إسلامي . وإن كانت الحاكمية للبشر ، فإن المجتمع جاهلي . ونحن نكون الحاكمية العليا لله وحده الذي هو " مصدر السلطات " لا (الشعب) ولا (الحزب) ولا أي من البشر ... " (١٤) ، ص ٩٥) ، تكون هذه هي " الصورة الوحيدة التي يتحرقيها البشر تحمراً كاملاً وحقيقياً من المبرورة للبشر .. وتكون هذه هي الحضارة الإنسانية " .. " (المرجع السابق ، ص ١٠٧ - ١٠٨) ، ولن تقدم ملكة الله في الأرض إلا بتطعيم ملكة الشر .

وجدير بالذكر في هذا السياق ، أن نقول إن دعوة سيد قطب إلى القضاء على ملكة البشر تستند ، في المقام الأول ، إلى التقليل من شأن البشر من حيث قدراتهم وإمكاناتهم ، ذلك لأنهم قاصرون ، عاجزون ، فهم لا يملكون ، في نظره ، أن يدركوا جميع السخ الكونية ، ولا أن يحيطوا بأطراف التاموس العام ، ولا حتى بهذا الذي يحكم فطرتهم ذاتها ويضمهم له . وهنا على ذلك فإنهم " لا يملكون أن يشعروا حياة البشر نظاماً يتحقق به التناسق المطلق بين حياة الناس وحركة الكون ، ولا حتى التناسق بين فطرتهم المضرة وحياتهم الظاهرة " (المرجع السابق ، ص ١٠٠) . ويخلص سيد قطب إلى أن مناهج البشر كلها قاصرة هزيلة . ولا يستطيع البشر شيئاً سوى إقامة ملكة الله . إنهم ، باختصار شديد ، لا يملكون التشريع ، إنما يملكون التنفيذ فحسب . ومعنى ذلك أن عقل الإنسان محدود ، قاصر . ومثل هذا التقليل من شأن البشر هو الذي يحتم على الدكتور فؤاد زكريا وغيره من المفكرين والدارسين القول بأن الحكم الديني يفرض على الإنسان " وصاية منذ بادى الأمر ، بحجة أنه قاصر " . وهكذا يظل هذا " القاصر " عاجزاً عن الوصول إلى مرحلة النضج ، مادام يؤمن بحاجته الدائمة إلى مصدر للتوجيه أرفع وأسمى وأحكم منه .

الإسلام ، - أنصاف الحلول مع الجاهلية - (المرجع السابق ، ص ١٤٩) ، لا من ناحية التصور ، ولا من ناحية الأوضاع الناشئة من هذا التصور ، لأنه وهذه الجاهلية على " مفرق الطريق " (المرجع السابق ، ص ١٩) . وإذا يؤكد رفضه الشديد لأنصاف الحلول يقول : إما إسلام وإما جاهلية . واستناداً إلى هذا الرفض ، فإن سيد قطب يؤكد أن الوظيفة الأولى هي إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية في مكان الجاهلية . ولن يكون هذا بجماعة الجاهلية في بعض المخططات ، لأننا حين نسيرها خطوة بخطوة ، فإننا " نفقد المنهج كله ونفقد الطريق " (المرجع السابق ، ص ١٩) . كما أنه لن يكون بمقاطعتها والازدواء عنها والاعتزال في الوقت الراهن . إن الوظيفة الأولى تزود ، في نظره ، - بالمخالطة مع التمييز ، والأخذ والعطاء مع الترفع ، والصدق بالحق في صودة ، والاستعلاء بالإيمان في تواضع " (المرجع السابق ، ص ١٦١) .

وبالنظر إلى أن الوظيفة الأولى هي إحلال التصورات والتقاليد الإسلامية في مكان الجاهلية ، فإن المهمة الأولى ، في رأى سيد قطب ، هي أن " نغير من أنفسنا لنغير المجتمع الجاهلي من أساسه " (المرجع السابق ، ص ١٩) .

وهكذا أصبحت كل المجتمعات ، دون تخصيص ، أو تمييز بينها ، مجتمعات جاهلية ، لأن المجتمع ، في نظره ، يكون إما إسلامياً وإما جاهلياً . ومن المعلوم أن سيد قطب لا يقر بوجود أي مجتمع إسلامي في الوقت الراهن . ومن أوجه النقد التي توجّه لسيد قطب ، فيما يتعلق باعتباره المجتمعات الإسلامية مجتمعات جاهلية ، أنه يجر الحكم الذي صدر في شأن غير المسلمين على المسلمين كذلك . وتلك ، في رأى الدكتور أحمد محمد خلف الله ، خطيئة لا تفتنصر (١٠ ، ص ٨٨) . ويدلل الدكتور محمد أحمد خلف الله على رأيه بأن المجتمع في عصر من الموهدين ، والجمهورية في مصر تدبّر بالإسلام . ويذهب الدكتور محمد عصارة إلى الرأى نفسه ، من حيث الجوهر ، فيقول إن خطأ الحكم على مجتمعاتنا المعاصرة مرده إلى أن أصحابها لم يميزوا بين كون القيم الجاهلية هي - الشذو " وليست - القاعدة " (١٥ ، ص ٩٢) . وفي اعتقاد الدكتور محمد رضا محرم أن محنة الأبيض والأسود ، دون غيرها من الألوان ، في مجتمعات المسلمين المعاصرة ، هي التي " أفرزت تيارات وجماعات تحتكر لنفسها صفات العلم والإسلامية ، وتصف من يعطون خارجها من المسلمين بأنهم أهل الجاهلية ، وتضم مجتمعهم بأنه مجتمع جاهلي .. " (١٦ ، ص ٩٤ - ٩٥) . إن الإقرار بوجود نوعين من المجتمعات أحدهما إسلامي والثاني جاهلي ، من ناحية ، وعدم الاعتراف بوجود أي مجتمع

معالم في الطريق لسيد قطب

وهدفها وصلب غايتها ، ونقطة البدء في الرحلة الطويلة .. كما تعرف منها طبيعة موقعها من الجاهلية ... أين تلتقى مع الناس وأين تفتقر ؟ ما خصائصها هي وما خصائص الجاهلية ؟ كيف تتخاطب أهل الجاهلية بلغة الإسلام وفهم تخاطبها ؟ هذه المعالم لا بد أن تقام ، في رأيه ، من القرآن المصدر الأول للعقيدة .. ومن توجهاته الأساسية ، ومن التصور الذي أنشأه في نفوس الصفوة المختارة ، التي صنع الله بها في الأرض ما شاء أن يصنع . ويقول سيد قطب إنه كتب كتاب " معالم في الطريق " لهذه الطليعة المرحمة المرتقية . وهذه المعالم التي تفتل المجموعة الأولى . كان يرجو أن تتبعها مجموعة أخرى أو مجموعة من " المعالم " بيد أن عدمه حال دون تحقيق ما أراد .

ويؤكد سيد قطب أن العقيدة الإسلامية يجب أن تشمل في نفوس حية ، وفي تنظيم واقعي . وفي مجمع عضوي ، وفي حركة تتفاعل مع الجاهلية من حولها ، كما تتفاعل مع الجاهلية الراسية في نفوس أصحابها ، بوصفهم كانوا من أهل الجاهلية ... " (١٤ ، ص ٤) .

وينبغي ، قبل التفكير في إقامة نظام اجتماعي إسلامي ، وإقامة مجتمع مسلم على أساس هذا النظام ، أن يتجه الاهتمام أولاً إلى تخليص ضحايا الأفراد من العبودية لغير الله ، وأن يتجمع هؤلاء الأفراد في جماعة مسلمة . وهذه الجماعة هي التي ينشأ منها المجتمع المسلم .

وحيث يبلغ المؤمنون بالعقيدة ثلاثة نفر ، فإن هذه العقيدة ذاتها تقول لهم : " أتمم الآن مجتمع ، مجتمع إسلامي مستقل ، منفصل عن المجتمع الجاهلي " ، وهنا يكون المجتمع الإسلامي قد وجد (فعلاً) " (١٤ ، ص ١١٨) .

وخلاصة الأمر عند سيد قطب أن الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتشغل في مجتمع ، في أمه ، في حياة مشهودة . لذلك لا بد من " إعادة وجود " هذه الأمة ، التي انتطعت وجودها ، منذ قرون ، من " بحث " تلك الأمة .

وجدير بالذكر أن سيد قطب لا يطرح برنامجاً ، محدد المعالم ، وواضح القسامات ، ولا يصوغ نظرية متكاملة ، ولا يقدم تفصيلات لكيفية بحث الأمة . فالدين ، في رأيه ، لا يشرع إلا لحالات واقعة فعلاً ، في مجتمع يعترف ابتداءً بحاكمية الله وحده .. وعندما يقوم هذا المجتمع فعلاً ، عندئذ فقط ، يبدأ الدين في تقرير النظم وفي سن الشرائع لقوم مستسلمين للنظم والشرائع " (المرجع السابق ،

١٧ ، ص ٣٤) . ومن أوجه النقد الأخرى التي توجه إلى فكرة الحاكمية لله أن هذه الحاكمية لا يجوز أن تعنى ، في نظر الدكتور محمد عمارة ، تجريد الإنسان من السلطة والحكم في ميدان خلافته ونهايته عن الله : سياسة الدولة وتنظيم المجتمع وتنمية العمران . ورغم اعتقاد بعض الدارسين في أن سيد قطب الذي يستخدم تعبير " الحاكمية العليا " قد استفاد من مؤلفات المودودي ، إلا أن الدكتور رضوان السيد يرى أن نظرية الحاكمية " بدت انتقاماً فكرياً من عبد الناصر ونظامه " (٦ ، ص ١٥٥) . ويفسر ذلك بقوله إن تجرمة السجن ، والتعذيب القاسي ، وإلياء التحقيق الطويلة ، وانعدام الأمل ، وانتظار المذبحة في كل لحظة ، مثل الظروف التي فرضت على سيد قطب والمجموعة التي حولها هذه النظرية .

إن التقليل من قدرة البشر على إقامة مملكة لهم لا تكسب " جاهلية " ، وعدم الثقة في عقولهم في مجال التشريع ، أدياً إلى أن يختار سيد قطب حكم البشر طاغوتاً . وفي اعتقادي أن عبد الناصر كان ، في نظر سيد قطب والإخوان المسلمين ، أكبر طاغوت ، الأمر الذي يفسر ما ذهب إليه الدكتور رضوان السيد .

ومن الثابت أن لكتاب " معالم في الطريق " عامة ، وفكرتي الجاهلية والحاكمية خاصة ، تأثيراً كبيراً في أوساط إسلامية عديدة . وتدل على ذلك بقول الدكتور عبد العظيم رمضان الذي مفاده أن المجتمع الإسلامي المحيط بالإخوان المسلمين أصبح ، بصدد كتاب " معالم في الطريق " " مجتمعاً جاهلياً " وهذا هو أساس فكرة التكفير (٩ ، ص ٣١٦) .

وأزيد على ما تقدم فأقول إن نبيل عبد الفتاح يرى أن فكرتي الجاهلية والحاكمية لدى سيد قطب والمودودي ، إضافة إلى مفاهيم وتفسيرات مجيد جنودها في الفكر الأنابض والأزواقي والحوارجي ، شكلت " فكرة الحركة المسماة به (جماعة المسلمين) (١٠) التي تصادمت مع النظام السياسي المصري . تصدى لها " (٨ ، ص ٤٥) . ولكن تكتمل الصورة ينبغي أن نشير إلى أن دعوة سيد قطب إلى التصدي للجاهلية ومملكة البشر أي عملية البحث الإسلامي لا بد لها ، لكي تبدأ ، من طليعة قضى ، في خضم الجاهلية ، وهي " نزول نوعاً من العزلة من جانب ، ونوعاً من الاتصال من الجانب الآخر بالجاهلية المحيطة ... " (١٤ ، ص ٩) .

ولا غنى لهذه الطليعة التي تعزم هذه العزمية عن " معالم في الطريق " ، تعرف منها طبيعة دورها ، وحقيقة

فى الإسلام يطلع على عتته كل ماضيه فى الجاهلية ، وبدأ عهداً جديداً ، منفصلاً كل الانفصال عن حياته التى عاشها فى السابق . " كانت هناك عزلة (١١) شعورية كاملة بين ماضى المسلم فى جاهليته وحاضره فى إسلامه ، تشأ عنها عزلة كاملة فى صلاته بالمجتمع الجاهلى من حوله وروابطه الاجتماعية ، فهو قد انفصل نهائياً من بيئته الجاهلية واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية " (المرجع السابق ، ص ١٧) .

تبين مما أسلفناه أن سيد قطب عدل لدود لتفاعل الثقافة الإسلامية مع الثقافات والحضارات الأخرى ، مع أن ازدهار الحضارة العربية الإسلامية كان نتيجة لتفاعل مجموعة من الشعوب والثقافات العديدة . وهذا العداء يمثل دعوة صريحة إلى " الاعتكاف الحضارى " . ومثل هذه الدعوة تفضى فى نظر الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، إلى الانتحار الحضارى لأنها تعزل أصحابها ... وتضعهم خارج دائرة الحركة والصراع ، وهى وحدها الدائرة التى تحتاج إلى جهد المسلمين وإلى معالم حضارتهم " (١٨ ، ص ١٩٦) . زد على ذلك أن سيد قطب يعتقد أن " الاستسلام ابتداء هو مقتضى الإيمان " ، وتلقى القرآن شبه " تلقى الجنى فى الميدان " الأمر اليومى " ليعمل به فور تلقيه " (١٤ ، ص ١٥) . معنى ذلك أن المؤمن لا ينفى ، فى نظر سيد قطب ، أن يعمل عقله ، ولا يحتاج إلى الإقناع . بل عليه التنفيذ الفورى كالجندى ، عليه الامتثال والطاعة . والحق ، فى رأى ، أن علاقة المؤمن بالإيمان لا يجوز أن تكون كعلاقة الجنى بقاتله . " فليس للجنى أن يناقش ضابطه أو ينقده أو يطلب إليه ، إذا أخطأ ، أن يعتزل " (١٧ ، ص ٣٤) .

ومن الأفكار الرئيسية التى يتضمنها كتاب " معالم فى الطريق " أن سيد قطب لا يقتصر دوره على " البحث " فى " الرقعة الإسلامية " بل يدمج ، بعد تحقيق هذا البحث ، فى الرقعة المذكورة ، إلى " تسلم قيادة البشرية " عاجلاً أم آجلاً .

ويسوغ دوره السالفة بأن وظيفة الإسلام تتمثل فى " إقصاء الجاهلية من قيادة البشرية " (١٤ ، ص ١٥١) . وفى اعتقاده الجازم أن هذه الجاهلية قد أوشكت أن تنقد صرخاتها ويوجدوا واستمرارها والتالى لا بد من قيادة جديدة للبشرية . فالشريعة اليوم تقف ، فى رأيه ، على " حافة الهاوية " . زد على ذلك أن " قيادة الرجل الغربى للبشرية قد أوشكت على الزوال " . والمصير الذى آلت إليه البشرية مرده ، فى نظره ، إلى أن النظام الغربى (الاشتراكى والرأسمالى معاً) قد انتهى دوره ، لأنه

ص ٣٣) . ومن أوجه النقد التى توجه إلى ما تقدم أن سيد قطب يطلب منا ، فى رأى صلاح عيسى ، أن نتبعه فى تعظيم الجاهلية " دون أن نساله برنامجاً أو نظرية أو اجتهداً .. دون أن تناقشه " (١٩ ، ص ١٧) . ويشاطر الدكتور فؤاد زكريا الرأى السابق ، فيقول إن دعوات الجاهليات الإسلامية ، بما فيها دعوة الإخوان المسلمين ، تنفرد إلى " برنامج اجتماعى واضح المعالم " (١٧ ، ص ٢٧) . وفى اعتقاده أنه لا مهرب لأى مذهب جماهيرى ، فى عصرنا الحاضر ، من أن يعهد ، يوضح ، برنامجاً للخروج بالمجتمع من أزمت التخلخل والاستغلال والتبعة والانتقاد . يخلص الدكتور فؤاد زكريا إلى أن إعلان العودة إلى الدين لن يعمل " بطريقة آلية مشكلات السياسة والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية " (المرجع السابق ، ص ٣٧) .

وعلاوة على ما تقدم ، فإن سيد قطب يعتقد بأن الأمة المسلمة هى " شعب الله المختار " (١٤ ، ص ١٤٦) . ويرد قائلاً إن الدعوة الإسلامية خرجت جبل الصعابة - جبلاً حمزاً فى تاريخ الإسلام كله وفى تاريخ البشرية جميعها . وكان النبع الأول الذى استقى منه ذلك الجبل هو نبع القرآن وحده . فكان له فى التاريخ ذلك الشأن الفريد . وعندما صبت فى هذا النبع " فلسفة الإغريق ومنطقهم ، وأساطير الفرس وتصوراتهم ، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى ، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات " (المرجع السابق ، ص ١٤) ، اختلطت النابيع . واختلط هذا كله بتفسير القرآن ، وعلم الكلام ، كما اختلط بالفقه والأصول ذلك الجبل ، فلم يتكرر ذلك الجبل أبداً " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) . وكان اختلاط النبع الأول " عاملاً أساسياً من عوامل ذلك الاختلاف البين بين الأجيال وذلك الجبل المميز للفريد " (المرجع السابق ، الصفحة نفسها) .

أما العامل الأساسى الثانى فهو اختلاف منهج التلقى عما عليه فى ذلك الجبل الفريد . فقد كان هذا الجبل يتلقى القرآن ليتلقى أمر الله ليعمل به فور سماعه ، كما يتلقى الجنى فى الميدان " الأمر اليومى " ليعمل به فور تلقيه (المرجع السابق ، ص ١٥) .

إذاً منهج التلقى للتنفيذ والعمل هو الذى صنع الجبل الأول . أما منهج التلقى للفراسة والمتاح العقلى فهو الذى خرج الأجيال التى تليه .

وهناك عامل ثالث يتمثل فى أن الرجل كان حين يدخل

معالم في الطريق لسيد قطب

الصعيد العالمي ، فيقول إن منطق التاريخ ، كما خربه العرب ، بالأخص وكما يروونه اليوم ، أي آلية التفكير عندهم المعتمدة على - قياس الثغاب على الشاهد - ، يقضي أحد أمرين : إما أن تكون سيماً .. وإما أن تكون مسوداً . وما أنهم كانوا أسبداً في الماضي فإن نفس المنطق " يقرر " إن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل " (١٢ ، ص ٢٢) .

ويرد د. الجابري قاتلاً إن السلفي يمكنه من عنصر يشكل أحد الشروط الموضوعية التي مكنت نهضة العرب بعد الإسلام من " قيادة العالم " . وهذا العنصر ، في رأيه ، هو أن " النهضة " ضربة الإسلامية وقيادتها للإسانية في الماضي لم يكن ممكناً إلا مع " غياب " الآخر ... القوي والروم معاً ، وذلك بانتهاء الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية . وفيما يتعلق بالمحاضر الراهن ، في نظر د. الجابري ، فإن " النهضة القيادية " المنشودة والمؤسسة - بواسطة القياس - على نهضة الماضي غير ممكنة التحقيق ، على مستوى الخطاب السلفي ، إلا بغياب " الآخر " الذي هو " الغرب " .

ويخلص د. الجابري إلى أن ظاهرة التشهير بـ " سقوط الغرب " التي تشكل أحد العناصر الأساسية في الخطاب النهوضي العربي الحديث والمعاصر " يلميه الشعور بالدين والمفوض باستحالة " النهضة القيادية " العربية الإسلامية مع " حضور " الغرب كنهضة قاتلة ، وإن فلا بد من سقوط هذا الغرب " (المرجع السابق ، ص ٣٠) .

وجدير بالذكر أن سيد قطب يدعو إلى استخدام العنف من أجل تحرير البشرية من الجاهلية وتسليم قيادتها . ومهما قدّم سيد قطب من مسوغات لذلك ، فإن دعوته تعني ، بصريح العبارة ، ومنتهى الوضوح ، التدخل في شئون الشعوب والأمم الأخرى ، وفرض النظام الذي يروق له عليها ، وذلك باستخدام القوة . يقول سيد قطب إنها ساذجة أن يتصور الإنسان دعة تملن تحرير النوع الإنساني في كل أرض .. ثم تقف أمام العقبات في وجه هذه الدعة لمجاهدتها باللسان والبيان . فلا بد من إزالة هذه العقبات " أولاً بالقوة " (١٤ ، ص ٦٦) . ويفصل سيد قطب القتل في ذلك ، فيؤكد أن الإسلام يهدف ، ابتداءً ، إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر . ويعتقد سيد قطب اعتقاداً جازماً بأن الإسلام ذو طبيعة هجرية ، نافية عنه ، في الوقت نفسه ، الطابع الفاسي . والذي يدرِك طبيعة الإسلام يدرك معها ، في رأيه ، حسيبة الانطلاق الحركي له " في صورة الجهاد بالسيف - إلى جانب

أنفس في عالم " القيم " ، ولم يعد يملك رصيداً منها يسمح له بالتبادة .

إن مسوغات تسلم قيادة البشرية تكمن في أن النهضة العلمية التي وصلت إلى ذروتها ، قد أدت دورها . كذلك أدت " الوطنية " و " القومية " والتججمات الإقليمية عامة دورها . كما أن الأنشطة الفردية والجماعية فشلت ، في رأيه ، في نهاية المطاف .

هكذا يرى سيد قطب عالم اليوم ، إنه عالم مفلس أدى دوره ، ولا يستطيع أن يقود البشرية . ورغم اعتراف سيد قطب بأن العقيدة الأوربية أهدعت في المجال المادي ، وحقت رصيداً ضخماً من " العلم " و " الثقافة " و " الأنشطة " و " الإنتاج المادي " لا يجوز التفريط فيه بسهولة ، وبخاصة أن ما يسمى " العالم الإسلامي " يكاد يكون عاطلاً من كل هذه الزينة " ، فإن الإبداع المادي ، في رأيه ، ليس الموهل الذي يتقدم به لقيادة البشرية . فلا بد من إبقاء وتنمية الحضارة المادية ، من جهة ، وتزويد البشرية " بقيم جديدة جدّة كاملة - بالقياس إلى ما عرفته البشرية ، وينتج أسبيل وأجابه والوعي في الوقت ذاته " (المرجع السابق ، ص ٤) . والموهل لذلك هو الإسلام ، أو عبارة أخرى لسيد قطب " العقيدة " و " المنهج " ، وأن تتشمل العقيدة والمنهج في جميع إنساني أي في مجتمع مسلم . ويعتقد المنهج الإسلامي ، في رأيه ، بأن الناس جميعاً يعبدون الله وحده ، ويتلقون منه وحده ، ويخضعون له وحده . ويثّل ذلك ، في نظره ، التصور الجديد الذي يملك إعطاء للبشرية ، وهذا هو الرصيد الذي لا تفكره البشرية .

يضع ، مما تقدم ، أن موقف سيد قطب من الحضارة المعاصرة يتصف ، بنظر د. مهدي فضل الله ، بأنه " موقف متشدد وقاس " (٥ ، ص ٢١٢٢) كما أنه لا يكتفي بالدعوة إلى بحث المسلمين ، بل يريد تسلم قيادة البشرية بأسرها لتخليصها من الجاهلية . وإذا كان من حقّه باعتباره مسلماً أن يدعو إلى بحث المسلمين ، فإن الدعوة إلى تسلم قيادة البشرية تبدو طموحاً يتعدى الممكن ، فضلاً عن تنافيه مع حق الشعوب في تقرير مصيرها . وعلاوة على ما تقدم فإن سيد قطب ينطلق في دعوته السالفة من الماضي ، ولا يأخذ ، بعين الاعتبار ، المحاضر الذي اختلف نوعياً عن ذلك الماضي .

وحري بالإشارة أن د. محمد عابد الجابري يعلق على ظاهرة التضخم على مستوى الطموح في الخطاب النهوضي العربي الحديث والمعاصر ، بالتضخم الذي يربط النهضة بـ " قيادة الإنسانية " ، باعتلال مركز الطبعة والقيادة على

دار الثقافة الجديدة

• مجلة الأدب الفلسطيني
تصدر عن دار الثقافة الجديدة
بالتعاون مع دائرة الثقافة
بمنظمة التحرير الفلسطينية

• صور ضحا

• رحلة جبيلة .. رحلة صعبة

فدوى طوقان

• ذكرة للنسيان

محمود درويش

• البحث عن وليد مسعود

جيرار ابراهيم جبرا

• سياسة الأيام الستة / التشاغل وقصص أخرى

اميل حبيبي

• آه يا بيروت

رشاد أبو شاور

• كوشان .. وقصص أخرى

محمد نفاع

الأخرى قُلِّمَتْ لدعاة الفكر والعقيدة أداة ناجمة لتصل
أنكارهم إلى كل أرجاء المعمورة ، وهي الوسيلة التي تحقق
في عالم اليوم اختيار النافع الفكرية ، والتي تغير العقيدة
وتخلق الجوهر السليم لحكمة الإسلام الكبرى : " لا إكراه في
الدين " . (١١ ، ص ٧١) .

ويخلص عبد الخالق محجوب إلى أن صراع العقائد لا
يجسد " متفلاً في الغلبة والتعصب والسيادة " (المرجع
السابق ، الصفحة نفسها) .

وإذا كان رأي الدكتور محمد حمادة وعبد الخالق محجوب
لا يبعد حجة في نظر البعض ، فإن الرأي الذي يمتناه الإمام
الأكبر الشيخ محمود شلتوت يُعتبر ، في اعتقاد الكثيرين
من المسلمين ، حجة قوية في رفض استخدام العنف . يقول
الشيخ محمود شلتوت : " كان السلم هو الحالة الأصلية التي
تهيئ للتعاون والتعارف وإشاعة الخير بين الناس عامة ،
وهو بهذا الأصل لا يطلب من غير المسلمين إلا أن يكفروا
شرعهم عن دعوته وأهله ، وألا يثيروا عليه الفتن
والمشاكل .. " (نقلاً عن : ١٦ ، ص ١٢٧) . وفي
موضع آخر يعزز الشيخ شلتوت رأيه ، فيقول إن
" الإسلام لا يرى أن مجرد المخالفة في الدين تبيح المعاداة
والبغضاء ، وتقع المسألة والتعاون على شئون الحياة العامة

الجهاد باليان - ويدرك أن ذلك لم يكن حركة دفاعية " (المرجع السابق ، ص ٦٤) . ولهذا الجهاد ، في نظره ،
وسائله المكافئة لكل جوانب الواقع البشري ، ومرامله
المعددة ، كما أن لكل مرحلة وسائله المتجددة . أما مشروع
الجهاد ، في نظره ، فهو أن " البيان " إذا كان يراجه العقائد
والتصورات ، فإن " الحركة " . أي الجهاد بالسيف ، تواجه
العقائد المادية الأخرى . وفي مقدمتها السلطان السياسي .
ويدرك قائلنا إن منهج الإسلام هو إزالة الطواغيت كلها من
الأرض جميعاً وتحطيم الأنظمة السياسية الحاكمة أو قهرها
حتى تدفع الجزية وتعلن استسلامها . ويؤكد أن العلاقات
بين المجتمع المسلم وسائر المجتمعات الأخرى تقوم على أساس
أن الإسلام لله هو الأصل العالمي الذي على البشرية كلها أن
تتق - إليه أو أن تسأله بجهلها فلا تقف لدعوته بأى حائل
من نظام سياسي ، أو قوة مادية . ويلخص دعوته إلى تسلم
ليادة البشرية قائلنا إن عقائد مادية من سلطة الدولة ونظام
المجتمع ، وأوضاع البنية تقوم في وجه الانطلاق بالذهب
الإلهي . " وهذه كلها هي التي ينطلق الإسلام ليحطمها
بالقوة " (المرجع السابق ، ص ٧٦) . ويعتبر سيد قطب
أن " من حق الإسلام " أن يخرج الناس من عبادة العباد
إلى عبادة الله وحده ، مؤكداً أن الإسلام لا يمكن أن يقف
عند حدود جغرافية ، ولا أن ينزوي داخل حدود عنصرية ،
وإذا كف الله أيدي الجماعة المسلمة فترة عن الجهاد ، فهذه ،
برأيه " مسألة خلة لا مسألة مبدأ " ، مسألة مقتضيات
حركة لا مسألة عقيدة " (المرجع السابق ، ص ٨٢) .

تبين مما أسلفناه أن سيد قطب يدعو إلى إزالة الجاهلية
التي تسود العالم كله بالقوة . ويعتبر هذه الدعوة حقاً ولا
يد من تحقيقها . وفي اعتقاد العديد من الباحثين والمفكرين
أن الدعوة إلى استخدام العنف تنفر الشعوب من الإسلام .
يقول الدكتور محمد حمادة : " إن شن الحرب على الحكومات
الأخرى - حتى لو لحسن وتخيلاً إمكاناته - سيحبط على
الإسلام وأهله ودولته هداً شعوب تلك الحكومات - الأمر
الذي سيباعد بينها وبين سهل التفكير في الإقبال على
عقائد الإسلام " (١٥ ، ص ٤٤٢) .

وحرى بالإشارة أن الدكتور حمادة لا يرفض استخدام
العنف في الدعوة إلى الإسلام ، بل يدعو إلى أن يكون
الإبداع والخطا المحضاري والتنافس في سبيل التقدم الإنساني
هي معايير الترتيب بين النماذج الحضارية ، كما هو الحال بين
الشرائع والأديان . وفي رأي عبد الخالق محجوب أن
المكتشفات العلمية جعلت من المستحيل سيادة نظام اجتماعي
أو عقدي من طريق الغزو والفتنة ، كما أن العالم ، في
نظره ، في غنى عن ذلك إذ إن الطبيعة وأدوات النشر

صور الماضي . ويطلع على أن هذه الصورة هي الوحيدة التي تصلح لنا والبشرية بأسرها ، وبالتالي تشكل إطاره المرجعي الوحيد الذي لا يتغير ولا يتبدل . ويدير بالذكر أن الوصف الذي يقدمه الدكتور محمد الجابري للسلفي يصدق بالتام على سيد قطب .

يقول الدكتور محمد الجابري إن السلفي عندما يقرر أن العرب والمسلمين عامة لن ينهضوا إلا بمثل ما نهضوا به بالأمس ، فهو يفكر في النهضة داخل مجال خاص ، داخل منظومة مغلقة هي تلك التي يقدمها له النموذج الحضاري العربي الإسلامي في القرون الوسطى والتي تشكل إطاره المرجعي الوحيد .. (١٢ ، ص ٢٩) .

زد على ذلك أن اعتبار الأوضاع القائمة في العالم كله جاهلية ، ولا خلاص من الأوضاع إلا بإحياء إحدى صور الماضي ، لا يحل المشكلات المعقدة التي تواجه البشرية وأخص بالذكر ، هنا ، العرب والمسلمين . فلا بد من الاهتمام إلى طريق جديد يقوم على قتل الماضي واستلهامه ، وبأخذ أصحابها بعين الحسبان الزمان والمكان معاً ، الحاضر والمستقبل على حد سواء . ومثل هذا الطريق صوفوس ، في " معالم في الطريق " ، جملة وتفصيلاً

نفلاً عن أن يتيح القتال لأجل تلك المخالفة " نقلاً عن : المرجع السابق ، ص ١٢٨) .

حاولت ، في ما تقدم ، أن أتناول بعض أهم الأفكار التي تتضمنها كتاب " معالم في الطريق " . وقد تبين لي أن سيد قطب يفهم الإسلام على نحو خاص . ولا يخفى على القارئ ، الجاد أن هذا الفهم لا يخاطب العقل في القرن العشرين ولا سيما عقل المسلمين ، على الرغم من أن القرآن والمحدث بدعوان بالهناج إلى إعمال العقل . زد على ذلك أن سيد قطب يحكم على التجربة الإنسانية كلها بالفشل ، ويزعم أنها تجربة جاهلية من منطلق أن مناهج البشر هزيلة وقاصرة . ومن المؤكد أن التجربة الإنسانية لا تخلو من العيوب والسيئات ، لكن ذلك ليس سبباً لاعتبارها جاهلية ، وزرع الشك في قدرات الناس على إقامة أنظمة تخضع باستمرار للمراجعة والتصحيح . إن الانطلاق من أن المجتمع ينبغي أن يقوم على تصور محدد فحسب ، وإذا ما قام على تصور آخر ، فإنه يعد جاهلياً ، إنما يحصر الإنسان في ردة الأمور على النحو الآتي : إما أبيض وإما أسود . وهكذا يصنّف سيد قطب كل مجتمع بأنه مسلم أو جاهلي ، متحضر أو متخلف ، الأمر الذي يؤدي إلى نفى تنوع المجتمعات وتعددتها .

وعلاوة على ما تقدم ، فإن سيد قطب يريد إحياء إحدى

مراجع البحث

- السري ، مطابع روزاليوسف ، القاهرة (لا ذكر لتاريخ نشره) .
- ١ - الدكتور اسماعيل صبري عبد الله والدكتور محمد أحمد خلف الله وآخرون ، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، آب / أغسطس ١٩٨٧ .
- ١١ - عبد الحافظ محجوب ، أفكار حول فلسفة الإخوان المسلمين ، دار الفكر الاشتراكي ، الخرطوم ، يناير ١٩٦٨ .
- ١٢ - الدكتور محمد مابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر - دراسة تحليلية نقدية ، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء ، دار الطبعة - بيروت ، الطبعة الأولى ، أيار (مايو) ١٩٨٢ .
- ١٣ - أبو الحسن علي الحسيني الندوي ، ماذا خسر العالم بالتمسك بالسلبيات ، مطبعة المدني ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ، ١٩٥٩ .
- ١٤ - سيد قطب ، معالم في الطريق ، دار الشروق (لا ذكر لزمان ومكان نشره) .
- ١٥ - الدكتور محمد عسار ، أبو الأعلى المودودي والصخرة الإسلامية ، دار الوحدة ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- ١٦ - الدكتور محمد رضا محرم ، تحديث العقل السياسي الإسلامي ، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع ، القاهرة - باريس ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ .
- ١٧ - الدكتور فؤاد زكريا ، الصخرة الإسلامية في ميزان العقل ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ .

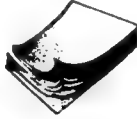
- ١ - صلاح عبد الفتاح الخالدي ، دراسات حول سيد قطب وكرهه
- (١١) سيد قطب الشهيد الحلي ، مكتبة الأقباسي ، عمان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ .
- ٢ - زينب الزغالي ، أيام من حياتي ، دار الشروق ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٣ .
- ٣ - محمد توفيق بركات ، سيد قطب ، خلاصة حياته ، منهجه في الحركة ، النقد الموجه إليه ، دار الدعوة ، بيروت
- (لا ذكر لزمان نشره) .
- ٤ - إبراهيم بن عبد الرحمن الجليلي ، سيد قطب وراثته الأدبي والفكري ، الرياض ، بحث قدم لكلية الشريعة بالرياض في العام الدراسي ١٣٩١ - ١٣٩٠ هـ .
- ٥ - الدكتور مهدي فضل الله ، مع سيد قطب في فكره السياسي والديني ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ .
- ٦ - الدكتور وضوح السبيد ، الإسلام المعاصر - نظرات في الحاضر والمستقبل ، دار العلوم العربية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ .
- ٧ - الدكتور محمد جابر الأنصاري ، محولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ - ١٩٧٠ ، الكويت ، نوليسبر (تشرين الثاني) ١٩٨٠ ، (صدر في سلسلة عالم المعرفة) .
- ٨ - نبيل عبد الفتاح ، المصنف والسيف - صراع الدين والدولة في مصر ، الناشر مكتبة ميسورلي ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- ٩ - الدكتور عبد العظيم رمضان ، الإخوان المسلمون والتنظيم

- ١٨ - الدكتور أحمد كمال أبو المجد ، حوار ... لا موابية - دراسات حول الإسلام والعصر ، كتاب العربي ، العدد السابع ١٥ أبريل ١٩٨٥ م .
١٩ - ميشال ب. ميشال ، ترجمة عبد السلام رضوان ، تقديم صلاح عيسى ، الإخوان المسلمين ، دار القلم بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ .

هوامش داخلية :

- (١) الرواد ، في رأي صلاح الخالدي ، فليكون في تاريخ البشرية (٢) يؤكد نبيل عبد الفتاح أن جماعة التكفير والهجرة نشأت من جذور الفكرة الانتقالية لدى سيد قطب والمردودي ومن خلال الحوار الذي تم بين بعض الأفراد داخل حركة جماعة الإخوان المسلمين وبين الهضبي (٨ ، ص ٤٤) .
(٣) يعد الدكتور الجابري جمال الدين الأفغاني رائد السلفية في الفكر العربي الحديث .
(٤) تذكر زينب الفزالي أن الهضبي أعطاهم ملازم الكتاب فحسبت نفسها في حجرة بيته حتى طرقت من قراءته .

- (٥) هذا الكلام في أوائل السبعينيات .
(٦) سئلت ، على سبيل المثال ، زينب الفزالي عن ذلك .
(٧) في كتابه " ماذا خسر العالم بانتحاط المسلمين " .
(٨) يؤكد الدكتور محمد أحمد خلف الله أن سيد قطب تأثر بكتاب الندوي " ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين " إلى أبعد حد عندما كتب كتبه . ومن أشهر هذه الكتب ثلاثة أحدها هو " معالم في الطريق " .
(٩) كل ما حولنا ، في رأيه ، جاهلية . تصورات الناس وعقائدهم ، عاداتهم وتقاليدهم ، مواردهم وثقافتهم ، فنونهم وأدبياتهم ، شرائعهم وقوانينهم . حتى الكثير بما يحسب ثقافة إسلامية ، ومراجع إسلامية ، وفلسفة إسلامية ، وتفكيراً إسلامياً هو ، في نظر سيد قطب ، من صنع الجاهلية كذلك .
(١٠) يذكر نبيل عبد الفتاح أن هذه الجماعة تثير مخاوف عديدة لدى الأقباط في مصر .
(١١) لا تعني العزلة عدم التعامل بالمعنى المطلق للكلمة ، ذلك لأن العزلة الشخصية شيء ، والتعامل اليرمي شيء آخر (١) المرجع نفسه ، ص ١٧) . ويدللي سيد قطب على ذلك بأن المسلم كان يأخذ من بعض المشركين ويعطى في التجارة والتعامل اليرمي .



الخطاب الدينى المعاصر آلياته ومنطلقاته الفكرية

د . نصر حامد أبو زيد

تعتمد

هذه الدراسة مجمل الخطاب الدينى موضوعاً لها . وذلك دون الأخذ فى الاعتبار تلك التفرقة - المستقرة إعلامياً - بين " المعتدل " و " المتطرف " فى هذا الخطاب . والحقيقة أن الفارق بين هذين النطبيين من الخطاب فارق فى الدرجة لا فى النوع . والدليل على ذلك أن الباحث لا يجد تنافراً أو اختلافاً ، من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات ، بينهما . ويتجلى التطابق فى اعتمادهما

١ - التوحيد بين " الفكر " و " الدين " وإلغاء المسافة بين " الذات " و " الموضوع " .
٢ - تفسير الظواهر كلها بردها جميعاً إلى مبدأ أول أو علة أولى ، تسمى فى ذلك الظواهر الاجتماعية أو الطبيعية .

٣ - الاعتقاد على سلطة " السلف " أو " التراث " وذلك بعد تحويل النصوص التراثية - وهى نصوص ثانوية - إلى نصوص أولية ، تتمتع بقدر هائل من القداسة لا تقل - فى كثير من الأحوال - عن النصوص الأصلية .

٤ - اليقين الذاتى والحسم الفكرى " القطعى " ، ورفض أى خلاف فكرى - من ثم - إلا إذا كان فى الفروع والتفاصيل دون الأسس والأصول .

٥ - إهدار البعد التاريخى وتحياله ، ويتجلى هذا فى اليكاه على الماضى الجميل يسوى فى ذلك العصر الذهبى للخلافة الرشيدة وعصر الخلافة التركية العثمانية .

ومن الضرورى - قبل الدخول فى صلب موضوعنا وجوهه - أن تكشف عن بعض مظاهر التطابق بين تيارى الاعتدال والتطرف ، على مستوى المنطلقات الفكرية ، وذلك من

نظى الخطاب على عناصر أساسية ثابتة فى بنية الخطاب الدينى بشكل عام ، عناصر أساسية غير قابلة للتقاش أو الحوار أو المساومة . فى القلب من هذه العناصر عنصران جوهريان متعرض لهما هذه الدراسة بالمناقشة وهما :
" النص " و " الحاكمية " .

وكما يتطابق نظما الخطاب من حيث المنطلقات الفكرية ، يتطابقان كذلك من حيث الآليات التى يعتمدان عليها فى طرح المفاهيم وفى إقناع الآخرين واكتساب الأتصاف والأعوان . وتتمدد آليات الخطاب وتنوع بتعدد وسائل طرح هذا الخطاب وأدواته ، ومع ذلك فهناك جامع مشترك يمكن رصده وتحليله ، خاصة إذا استبعدنا من مجال تحليلنا آليات الأداء الشفاهى وقصرنا تحليلنا على الآليات الذهنية والمقابلة التى توجد فى كل - أو معظم - وسائل هذا الخطاب وأدواته . وتتوقف هذه الدراسة عند ما تعتبره أهم آليات هذا الخطاب ، وهى تلك الآليات الكاشفة عن المستوى الأيديولوجى لهذا الخطاب ، وهو المستوى الذى يجمع بين الاعتدال والتطرف من جهة ، وبين " الفقهاء " و " الرعايا " من جهة أخرى . هذه الآليات يمكن لنا إجمالها فيما يلى :

* د . نصر حامد أبو زيد : أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة - مصرى .

لكن الحقيقة أن العبارة تنفي عن المحاكم صفة " الكفر " لتنسب إليهم - بهذه الصياغة - صفة " العصيان " ماداموا لا يردون أحكام الإسلام ولا مبادئه ، وهم في نفس الوقت لا يطبقونها .

إن الخلاف بين " المعتدلين " و " المتطرفين " يكمن إذن في " تكفير " الحاكم والمجتمع وإن كنا سنكتشف بعد قليل أن هذا الخلاف خلاف " هامشي " وليس خلافاً " جوهرياً " كما يوهم البيان السابق . والخلاف حول مبدأ " تغيير المنكر باليد " إنما هو خلاف حول التوقيت - توقيت التطبيق - لا التطبيق ذاته . يقول الشيخ محمد الغزالي « أحد العلماء الذين صدر البيان باسمهم - في حديث لجريدة " الشعب " : إن الوثنية كانت المنكر الأكبر ، فماذا صنع النبي عليه الصلاة والسلام معها ؟ إنه لم يهجم صنماً حول الكعبة التي نصل إليها حتى بلغ الحادية والستين من عمره . أي قبل وفاته بعامين ، كان يغير المنكر بلسانه ويُعد الأمة لتغييره باليد في أول فرصة سانحة ، وقد سنحت هذه الفرصة عند فتح مكة " . وإذا كان هذا الرأي يؤمن بالثبوت والريث و " التدرج " في انتظار الفرصة السانحة ، فإن كمالاً آخر - من مثلى تيار الاعتدال - كتب مقالة في نفس الجريدة عنوانها " لا بد من تغيير المنكر باليد " ، ذهب فيها إلى أن هناك اتفاقاً بين علماء السلف " على أنه لا يشترط للقيام بمهمة الحسية (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) مرافقة ولي الأمر وإذنه ، وإذ كيف يمكن الإذن شرطاً ضرورياً إذا كان الأمر والنهي مرجعين في بعض الأحيان إلى الحاكم نفسه أو إلى بعض من يوليهم ثقته " .

ولا يكفي الكاتب في مقاله ذلك الاستناد إلى سلطة السلف ، بل يوجد بين الأراء والاجتهادات وبين " الإسلام " ذاته ، فقير في يقين وحسم أن " هذا هو جوهر الموقف الإسلامي المعتدل ... إذا كان الإسلام نقطة البدء والمرجع فإن الإسلام لا يدين العنف في ذاته ، الإسلام لا يعادي المبدأ بإطلاق ولكن يضع له الشروط والضوابط " . (٢) في هذا النمط من الخطاب " المعتدل " نلاحظ بعضاً من آليات الخطاب الديني التي أشرنا إليها - والتي سنناقشها تفصيلاً بعد ذلك - وهي هنا : " التوحيد بين الفكر البشري والإسلام / الاستناد إلى سلطة السلف والراث / اليقين الفكري والحسم الذهني " .

إذا كان بيان العلماء يرفض تكفير المحاكم والمجتمع فإنه قد امتنع أيضاً عن تكفير فكر الشباب . وهذه هي نقطة الخلاف الوحيدة بين هذا البيان وبين بيان صدر قبل ذلك عن المؤسسة الدينية الرسمية بتوقيع " شيخ الأمر " ، أنار

خلال " الحوار " الإعلامي الذي بدأت تديره وتشرف عليه سلطات الأمن في مصر بعد اغتيال رئيس الجمهورية السابق . والمتابع لهذا الحوار أو لبعض حلقاته سواء ما يذاع منها عبر الأثير أو ما ينشر في الصحف - يدرك على الفور أنه حوار مستحيل ، إنه حوار الصم ، أو هو - في بعض الأحوال - حوار بين " الصوت " و " الصدى " . في إحدى هذه المحطات تورط أستاذ جامعي - وكان عميداً لإحدى الكليات النظرية آنذاك - حين جابهه أحد أمراء الجماعات الإسلامية ، متسائلاً في حيث عن معنى آيات الحاكمية الثلاث التي وردت في سورة المائدة ، فرد الأستاذ قائلاً في يقين وحسم قاطع : " نعم ، لا حاكمية إلا لله " ردها ثلاث مرات ، ثم أرفد بعد تردد : " ولكن " ثم أخذ يعدد مظاهر الإيمان في المجتمع المصري .. ويبلغ به الحماس في تأكيد تدوين المصريين وحسن إسلامهم مبلغاً يجعله يزعم أنه يؤمن منات الطلاب في مسجد الكلية ، ناسياً - غفر الله له - أن يوم الجمعة أجازة ، لا يسمح جهاز الأمن فيها للطلاب بدخول الجامعة . هذا مع افتراض أن للكلمة - أي كلية - مسجداً يتسع لثلاث المئات الطلاب .

هناك إذن اتفاق وتوافق في الإيمان باليد - مبدأ الحاكمية - ولذلك لم يتردد الأستاذ أو يتعلم في تقرير المبدأ ، إذا كان التردد والتعلم في تكفير المجتمع ، وما يتأسس عليه هذا التكفير من تكفير للسلطة السياسية وللمحكمة الذين يديرون شئون هذا المجتمع . ويتركز نفس الموقف - أو ما يشبهه - في طريقة صياغة البيان الذي أصدره مجموعة من علماء الدين مؤخرًا ، بعد أحداث عين شمس الأخيرة . والذي يبدو لافتاً في هذا البيان أنه لم يتعرض إلا لقضيتين من القضايا الكثيرة التي تثيرها الجماعات الإسلامية في خطابها : التكفير ، وتغيير المنكر باليد . أكد البيان في القضية الأولى أنه لا يحق لإنسان أن يكفر إنساناً غيره . وفي القضية الثانية قصر تغيير المنكر باليد على ولي الأمر بالنسبة للمجتمع ، وعلى رب الأسرة في حدود ولايته . (١) وقد وردت في البيان عبارة شديدة الدلالة وخطيرة في نفس الوقت فيسبأ يرتبط بمفهوم " الحاكمية " ، كما أنها تمكس موقف العلماء - من السلطة السياسية ، وهو الموقف الذي يمثل أساس الخلاف مع " المتعارضين " . تقول هذه العبارة : " إن المسترلين لا يردون على الله حكماً ، ولا يتركرون للإسلام مبدأ " ، وهي عبارة مراوغة ، تدب وتبرى ، في نفس الوقت . إنها - في ظاهرها - تبرى ، وهي من حيث هذا المظهر موجهة للعامة ، أما من حيث حقيقة معناها ودلالاتها فهي تدب . إن اعتماد العبارة في صياغتها على ألفي يوم أنها تثبت - بطريق المخالفة - براة المحاكم بما تتهمهم به الجماعات الإسلامية .

تقطب " ، استناداً إلى مفهوم " الحاكمية " ، فقد كان فكر قطب - في جانب كبير منه - بمثابة رد على ما اعتبره الإخوان المسلمون آنذاك انفراداً بالسلطة والحاكمية من جانب ضباط الثورة (٥) وإذا كنا سنعرض فيما بعد لتحليل مفهوم الحاكمية وبيان أبعاده ، فإن الذي يهمنا هنا هو أن التكفير ظل مبدأ محائلاً للمخطاب الديني المعاصر ، يمكن حيناً ، ويظهر حيناً آخر ، اعتماداً على قرب المتحدثين به - أو بعدهم - عن جهاز السلطة .

لذلك لم يكن غريباً - وإن كان مفاجئاً في الزمان والمكان - أن يعلن أحد العلماء الذين ساهموا في صياغة البيان " الممثل " - في برنامج تليفزيوني - أنه سجد - أو صلى ركعتين - شكراً لله على هزيمة ١٩٦٧ . والتعليل الذي قدمه الشيخ لا علاقة له بالشعور الديني السوي الذي يؤمن بأن الله - سبحانه وتعالى - يشكر على " الضراء " كما يشكر على " السراء " ، بل علل الشيخ شكره لله - وصلاته له - بأن الهزيمة حالت به " الشيوعيين " ، وأن الله قد خذلهم (٦) ولا يحتاج الإنسان لأدنى جهد ليدرك أن المقصود بالشيوعيين نظام الحكم في الستينيات . والشيوعية - من منظور الشيخ - معناها الإلحاد . ومن الطبيعي - من منظور الشيخ - أن يكون انتصار إسرائيل - دولة أهل الكتاب من اليهود - على الشيوعيين الملاحدة أمراً يثير الفرح والبهجة في نفس المؤمن . ولنا هنا بصد مناقشة صحة تصور الشيخ أو خطفه ، وإنا الذي يهمنا هنا هو " التكفير " الذي يوجهه الشيخ إلى حكام تلك الفترة رغم أنهم مثل خلفائهم في السبعينيات أو الثمانينيات " لا يردون على الله حكماً ، ولا يتكبرون للإسلام هدماً " .

ليس غريباً إذن هذا الموقف وإن كان - كما قلنا - مفاجئاً في المكان والزمان ، فالمكان هو الجهاز الإعلامي الجماهيري الخطير التأثير ، الذي تسيطر عليه الدولة التي تعتبر نفسها امتداداً للنظام الذي يلقب به الشيخ تهمة الكفر . وإذا كان معروفاً أن كل ما صدر عن هذا الجهاز يخضع لرقابة دقيقة فليس من الصعب أن يستنتج الإنسان " مراقبة " المسئولين على كل ما قيل . أما المفاجأة من حيث الزمان فهي أن " التكفير " الذي تعلمه الدولة على لسان أحد علمائها " المعتدلين " يصدر في نفس الوقت الذي يبدو فيه أن الدولة تجتهد علمياً وأخلاقياً للقضاء على هذا المرض الذي يكاثر بفتك بجسم الأمة - كما جاء في بيان شيخ الأزهر . وإذا كان " التكفير " - كما هو واضح - جزءاً من بنية الفكر الديني جملة فهو كذلك جزء من أيديولوجية الدولة سواء في تبرير توجهاتها الاقتصادية والاجتماعية ، أو في مواجهة خصومها من المعارضين . وليس بعيداً عن

العديد من ردود الفعل العنيفة والمادة من جانب المعتدلين والمتطرفين على السواء " . ومن الواضح أن بيان العلماء كان يستهدف ، في أحد جوانبه على الأقل ، تخفيف حدة التوتر التي أثارها بيان الأزهر ، هنا إلى جانب ما يحقته للسلطة السياسية - أمام الجماهير على الأقل - من التفاف العلماء حولها . لذلك حرصت السلطة السياسية - ممثلة في وزير الأوقاف - على إشراك بعض رموز المعارضة من العلماء ، وهكذا اشترك الشيخ الغزالي ، واستدعى الشيخ يوسف القرضاوي من " قطر " على عجل ، كما صرح بذلك لجريدة " الشعب " . ولعل هذا يفسر لنا تقديم العلماء لأنفسهم - بين يدى البيان - بأنهم ليسوا " من علماء السلطة ولا من مفكرى الشرطة " كما يفسر لنا أيضاً عدم رضائهم - الغزالي والقرضاوي خاصة - عن محصلة هذا البيان ، فقد وصفه القرضاوي في تصريحه لجريدة " الشعب " بأنه : " لا يكفي وحده لحل القضية ، بل قد يُفسّر من وجهة نظر الشباب الذي يوصف بالتطرف بأنه خدمة للحكومة ، ومبرر لضرب العمل الإسلامي كله والجمااعات الإسلامية كلها باسم ضرب التطرف " (٣) .

إن بيان الأزهر المبرر عن فكر المؤسسة الدينية الرسمية يرد على التكفير بمثل قاتلاً : " إن الإسلام حق وحقيقة ، وليس عبارات أو أقوالاً ينتفضها العمل ، وإن تلك الأعمال المدمرة التي نشرت (في الصحف) تنذر بالخطر على المجتمع . إن الأمور يقاسدها ، وإن الأزهر الشريف ليدعو إلى الوقوف بحزم وعدل ضد هذه الفتنة القائمة باسم الدين ، إذ الإسلام منها ومن يحترقونها براء . " (٤) ومعظم النار من مستصغر الشرر (فلأخذ المجتمع كله حذره ، ول يظهر مصاعده وأنديته من قالة سوء ومن مشرى الفساد ومن الداعين إلى الخروج على النظام " (٥) إن الرد على التكفير بمثل يؤكد ما نذهب إليه من أن الخلاف بين الاعتدال والتطرف خلاف هامشي وليس خلافاً أساسياً ، إنه خلاف حول مجال تطبيق المبدأ لا حول المبدأ ذاته . تماماً كما أن الخلاف حول مبدأ " تغيير الفكر المبادئ " - كما سبق أو رأينا - خلاف حول " الترويق " أو " الطرز المناسب " لا حول المبدأ ذاته .

إن التكفير - في الحقيقة - يمثل أيضاً إلى جانب " الحاكمية " و " النص " - عنصراً أساسياً في بنية الخطاب الديني بشتى : للمعتدل والمتطرف على السواء . غاية الأمر أنه واضح معلن في خطاب المتطرفين ، كامن خفي في خطاب المعتدلين . وإذا كان من المعروف أن تكفير المجتمع والحاكم - بل كل المجتمعات والحاكم والأنظمة على وجه الأرض - قد بدأ في عالمنا العربي المعاصر في كتابات سيد

وإذا كانت الفنون التشكيلية ، وكذلك فنون الفناء والموسيقى ، تقل إشكالية فعلية في الخطاب الديني كله ، بحكم إصراره على التصكك الحرفي بالنصوص الثانوية . فإن هذه الإشكالية لا يجب أن يكون لها وجود في خطاب يُفترض أنه يتأسس على نص " معجز " أدبي ، في مجال النصوص الأدبية بشكل خاص . ومع ذلك فللخطاب الديني معاركة التي لا تنتهي مع نصوص أدبية ، يستحيل أن يقال عنها أنها " تثير الغرائز " أو " تخاطب الحواس " . أقرب هذه الممارك - وأقدمها في نفس الوقت - معركته مع رواية " أولاد حارتنا " للكاتب محبوب محفوظ ، التي صودرت ومنع نشرها في مصر منذ ما يزيد على الأربعين عاماً . وبعد أن منح الكاتب جائزة توبل ، وتضمن قرار لجنة منع الجوائز إشادة خاصة بهذه الرواية ، أمل البعض من الأحرار أن يعيد النظر في قرار المصادرة والمنع . ولكن أصوات " المعتدلين " ارتفعت احتجاجاً واستنكاراً لهذا الطلب ، وتهدد الشيخ محمد الغزالي وتودع في عموده بالصفحة الأخيرة من جريدة " الشعب " هذا ديننا " متشظلاً بالقرآن الكريم في وجه المطالين بذلك قائلاً : " وإن عندنا دين " . لقد قرر الخطاب الديني الرسمي - منذ ما يقرب من نصف قرن - أن هناك تعارضاً بين الرواية والعقيدة ، وهما الخطاب " المعتدل " يرفض مجرد استئناف الحكم ، أو إعادة النظر في القرار ، يرفض بكل حسم وتيقن وقطع . (A)

وليس هذا حال الخطاب الديني في مصر وحده أو في العالم العربي وحده ، بل هذا دين الخطاب الديني في العالم الإسلامي كله . فقد أحدثت رواية نشرت بالإنجليزية في بريطانيا دويماً هائلاً في هذا العالم ، خاصة في الهند وباكستان وإيران ، هذا فضلاً عن ثورة المسلمين في كل من إنجلترا وأمريكا وتظاهروا عند دار النشر والمؤلف ومطالبتهم بمصادرة الرواية . وقد قامت في كل من الهند وباكستان مظاهرات قتل فيها - فيما نقلت وكالات الأنباء - عدد من المتظاهرين . وقد أصدر الإمام الخميني - الزعيم الروحي للثورة الإيرانية - بياناً تضمن فتوى بتحليل دم المؤلف ، واعتبر ذلك واجباً على كل مسلم يشكك منه ، والمسلم الذي يقتل في سبيل أداء هذا الواجب يعد شهيداً وينال الجلود في الجنة . وقد رد المؤلف الهندي الأصل - واسمه " سلمان رشدي " - على الاتهام قائلاً : " ليس في الرواية هجوم على الإسلام ، ولا تتضمن أي استهزاء بالعقيدة ، كما أنها لا تعني توجيه إهانة لأحد . وأنا أشك أن يكون الإمام الخميني أو أحد من المعارضين في إيران قد قرأ الرواية . بل هم في الغالب يستندون في أحكامهم على الرواية إلى بعض العبارات أو الجمل المنتزعة من سياقها .. وأنه لأمر مخيف أن يكون رد فعل الناس بهذه الدرجة

أذهانتا استخدام رئيس الجمهورية السابق هذا السلاح الأيديولوجي بشكل واسع - في خطابه وأحداثه - ضد كل خصومه السياسيين ، بصرف النظر عن اتجاهاتهم واتساقاتهم .

لكن الشيخ المعتدل - محمد متولي الشراوى - نسي في غمرة تحييره عن سعادته وبهجته بهزمتنا - أو لعله تناسى - أن يُقنِئنا في أمر ضحايا تلك الحرب ، هل هم " شهداء " يجوز الترحم عليهم ، أم أنهم مجرد " قتلى " لنظام ملحد كافر يحق للزميين - من أمثاله - أن يهتفوا على دمايتهم ؟ وما بال الشيخ اليوم يلقي بنفسه وتكره في أتون السياسة ، الذي كان دائماً ما يمتنع عن الخوض فيه ؟ كان كلما سئل في موضوع في السياسة امتنع عن الإجابة . وأذكر أن محرر إحدى المجلات الأسبوعية المصرية قد سأله ، في مقابلة مشهورة ، عن رأيه في اتفاقية كامب ديفيد ، فكان رده أنه لا يتكلم في السياسة ، وفي اعتقادي أن الامتناع التام عن معالجة الشؤون السياسية .. يتناقض مع دعوة الشيخ ، ومع معظم الحركات الإسلامية المعاصرة ، القائلة أن الإسلام دين ودنيا ، وأن الإسلام لا يعرف انفصلاً بين الدين والسياسة . ويبدو أن الدين والسياسة لا يتفصلان في نظر القلوب الكبير إلا عندما يكون السؤال محرراً " (V) . وقد يبدو الامتناع عن الخوض في السياسة نوعاً من " التقية " والمحرص على المركز والمنصب والجاه ، ولكنه يمثل - علاوة على ذلك كله - تأييداً باطنياً صريحاً .

وكما يتفق المعتدلون والمتطرفون في هاتين الركيزتين الأساسيتين " التكفير " و " تفسير المنكر باليد " ، ويتفقان كذلك - رغم الخلاف الظاهري والجدل المتبادل - في كثير من القضايا الثانوية ، أو التي يزعم بعض المعتدلين أنها كذلك . ويكتفينا هنا الاستشهاد بموقف الجمعيع من " الآداب والفنون " ، فيذهب كثير من شباب " الجماعات " إلى تحريم فنون الفناء والموسيقى والتشكيل بشكل خاص ، ويعتبرون العروض المسرحية نوعاً من الفلوس المكروه . أما الشيوخ المعتدلون فيرون أن الإسلام ليس ضد الفنون والآداب الرائقة ، وأن التحريم ينصب على تلك الفنون والآداب التي تثير الغرائز ، وتخاطب في الإنسان جانبته الحسنى المادى . وقد يتفق نقاد الآداب والفن مع جانب من هذه الصياغة ، وهو الخاص بإثارة الغرائز ، ويستبعدون كل ما هنا شأنه من مجال الآداب والفن . أما مخاطبة الحواس فلا يمكن أن تكون معياراً يحاكم على أساسه الفنون ، فهو معيار يزود في الواقع إلى نفي كل الفنون التشكيلية واستبعادها ، أي يؤدي إلى " التحريم " من باب خلقى ، ذلك أن هذه الفنون جميعاً تعتمد على التأثير الحسنى في أوا ، وظائفها الجمالية .

عبر أدوات البث والإعلام العديدة والمختلفة - بكل ما تنطلى • به من أفكار ، وضروا بها فى أيديهم السياط والجنائز .

وتتجلى عدم الدقة العملية واضحاً فى النظر إلى فكر الجماعات بوصفها امتداداً طبيعياً ، ناجماً عن تأثر مباشر ، ببعض الاتجاهات الفكرية التراثية ، وخاصة تراث المدرسة الخنبلية كما تعرضها كتابات " ابن تيمية " و " ابن القيم " بشكل خاص . والحقيقة أن مثل هذا التصور يعد إهداراً للعلل المباشرة القريبة ، وثياً للعلل البعيدة غير المباشرة . إن أى تشابه بين فكر الجماعات وفكر تلك المدرسة لا بد أن يكون قد مر عبر " وسيط " الخطاب الدينى المعاصر ، وهذا الوسيط ليس بالتأكيد وسيطاً محايداً . إنه يعد إنتاج الفكر التراثى من خلال مرقفه الايديولوجى الخاص وهذا المنتج هو مصدر التأثير المباشر فى خطاب الجماعات .

إن أطروحات هؤلاء الشباب فى حقيقتها أطروحات " غير تضيحية " على حد تعبير الشورتستى فى وصفه لأفكار المعتزلة الأوائى . ويتبدى عدم التصحج فى أنها أفكار متناثرة لا يجمعها نسق فى ذاتها ، وإنما تستمد تناسقها وانتظامها حين تتوضع فى نسج الخطاب الدينى العام . وبعبارة أخرى : إن هؤلاء الشباب لا يقدّمون للدين مفهوماً أو رؤية تختلف - أو تتعارض - مع الرؤى والمفاهيم المطروحة فى الخطاب الدينى العام ، لكنهم يتحولون بهذه الأطروحات إلى مجال الخطاب إلى مجال الفعالية والحركة ، وذلك بحكم اكتوائهم بكل آلام الواقع ونفوسهم من كل مفاسده وشوّهاته .

أولاً : آليات الخطاب .

يصعب فى الحقيقة فى تحليل خطاب ما الفصل بين آلياته ومنطلقاته الفكرية ، فكل منهما يحتوى الآخر ويدل عليه دلالة لزوم . وكثيراً ما تتدخل الآليات والمنطقات إلى درجة الصعود إلى الخطاب الدينى خاصة ، حتى ليستحيل التفريق بينهما وسيؤدى هذا التداخل فى تحليلنا إلى الوقوع أحياناً فى تكرار نرجو ألا يكون أكثر من طاقة القارئ . على الاحتمال . وقد كان من آثار هذا التداخل أننا تردنا كثيراً بأهمنا نبدأً بتحليلنا : " بالآليات أم بالمنطقات " وقد بدأنا بالآليات دون مرجع فى الحقيقة سوى حرص حافظ أن المنطقات تناسس - من الوجهة المنطقية الصورية على الأقل - على الآليات - هنا بالإضافة إلى أنه تم فى الفترة السابقة التعرض لبعض منطقات الخطاب الدينى التى نرجو أن تكون مهدت تهيئاً كافياً لتحليل آليات هذا الخطاب ، وذلك قبل مناقشة أهم وأخطر منطقات الفكرية بعد ذلك (١٠) .

من العنف ضد رواية - مجرد رواية - يتصورون أنها تهدد العقيدة ، وتقف ضد التاريخ الإسلامى كله . " (٩) .

فى هذه الجملة الأخيرة من حديث مؤلف رواية " الآيات الشيطانية " - وهى شبيهة بما صرح به نجيب محفوظ مراراً بلفظه الهادئة المسالمة - تكمن - أو بالأحرى تكشف - معضلة الخطاب الدينى وأزمته . ولسنا هنا بصدد مناقشة القيمة الأدبية والفنية لهذه الرواية أو تلك ، فهذا أمر له مجاله وله علماء المختصون . ومن المؤكد أن رجال الدين وعلماء ليسوا من أهل الاختصاص فى هذا المجال ، لكنهم - رغم ذلك - يقيمون من أنفسهم حراساً مدافعين عن العقيدة ضد أخطار ما بين تأويلهم ورجالهم . ومع افتراض صحة وجود تناقض ما بين تأويلهم وفهمهم للعقيدة وبين بعض الأعمال الأدبية أو الفنية فهل معنى ذلك أن العقيدة هى بالضرورة الأضعف والقابلة دائماً للتكسار والهزّة ؟ ألا يعنى هذا التصور المبنى على الحرف الدائم أن الضعف والتهافت كامن فى بنية الخطاب الدينى ذاته ؟ وليت علمنا بتعلمون من الموقف المستنير لبعض رجال الكنيسة الذين رفضوا بشدة المطالبة - مجرد المطالبة - بوقف عرض إحدى الروايات السينمائية " الإغراء الأخير فى حياة المسيح " أو مصادرتها ، بدعوى أنها تعرض صورة للمسيح تتناقض مع ما ورد فى النصوص الدينية . وكانت وجهة نظر هؤلاء الرجال المستنيرين أن المسيحيين المؤمنين أنفسهم قادرين - إذا أرادوا - على " إسقاط " هذه الرواية ، بالاتّباع من مشاهدتها ومقاطعة " العرض " . وهكذا يتخلى رجال الكنيسة عن منطق " الرصانة " الذى يصر رجال الدين عندنا على ممارسته على العقول والقلوب .

لذلك كله ترى هذه الدراسة أنه من قبيل الظلم الفادح ، فضلاً عن عدم الدقة العلمية ، التعامل مع ما يطلق عليه - بالصحة الإسلامية - من خلال خطاب الجماعات " وحده ، أى بمنزلة عن السياق العام للخطاب الدينى بتقسيمه " الرسمى " و " المعارض " على السواء . قد يوهم الفصل بين خطاب " الجماعات " والخطاب الدينى العام أن هذه الظاهرة نبت دخيل على تربة الفكر الدينى ، وهذا بالضبط ما تروج له أجهزة الأمن ، وما يوحى به الخطاب الدينى الرسمى . ومعنى أنها نبت دخيل أن الحل الوحيد هو استئصالها من التربة ، ولا مجال لذلك إلا بالقأس . هذا هو الظلم الفادح الذى يجب على الباحث لا ألا يساهم فيه قسب ، بل أن يقف بكل وسائله وأدواته ضده . إن هؤلاء الشباب ضحايا بكل معنى الكلمة . وإذا كما يبدو أحياناً فى سياق بعض الأحداث والمواقف أنهم جلادون فإن الجلادين الحقيقيين هم الذين ملأوا عقولهم -

وإذا كنا في هذا التحليل منتوقين عند خمس آليات ، هي التي استطعنا رصدنا حتى الآن ، فمن الواجب ألا نزع منها تصرفات كل آليات الخطاب الديني ، فلا شك أن مجال الرصد والإضافة - بجزء من المنهج والدقة في التحليل - سيظل مفتوحاً ، سواء بالنسبة للآليات أو بالنسبة للمنطقتين . إن هذه الآليات الخمس تقتل - في تقديرنا - الآليات الأساسية والجوهرية التي تحكم مجمل الخطاب الديني وتسيطر عليه . ونفس الحكم ينسحب على المنطقتين الفكرتين اللذين سنتناولهما بالتحليل بعد ذلك .

١ - التوحيد بين الفكر والدين :

منذ المخططات الأولى في التاريخ الإسلامي - وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص - كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجالات فعاليتها الخاصة ، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والحيرة الإنسانية ، ولا تتعلّق بها فعالية النصوص . وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما يسألون إزاء موقفهم ما إذا كان تصرفهم الذي يحكمونه بالوحي أم محكوماً بالحيرة والعقل . وكثيراً ما كانوا يخلطون معه ، ويقترحون تصوراً آخر إذا كان المجال من مجالات العقل والحيرة . الأمثلة على ذلك كثيرة ، ونقتلئ بها كل وسائل الخطاب الديني وأدواته . من كتب ومقالات وخطب ومواظع وإبراهيم وأحداث . ورغم ذلك يضي الخطاب الديني في مد فعالية النصوص الدينية إلى كل المجالات متجاهلاً تلك الفروق التي صبغت في مبدأ " أنتم أعلم بشئون دينكم " .

ولا يكتفى الخطاب الديني بذلك ، بل يوجد بطريقة آنية بين هذه النصوص وبين قراءته وفهمه لها . وهذا التوحيد لا يرقم الخطاب الديني بالغاء " المسافة المعرفية بين " الذات " و " الموضوع " فقط ، بل يتجاوز ذلك إلى ادعاء - ضمني - بقدرة على تجاوز كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية والوصول إلى القصد الإلهي الكامن في هذه النصوص . وفي هذا الادعاء الخطير لا يدرك الخطاب الديني المعاصر أنه يدخل منطقة شائكة هي منطقة " تحديث باسم الله " ، وهي المنطقة التي تحاشي الخطاب الإسلامي - على طول تاريخه - عدا استثناءات قليلة لا يبعد بها - مقارنة بتوجهها - ومن المصيب أن الخطاب المعاصر يجب هذا المسلك ويند به في حديثه عن موقف الكتيبة من العلم والعلماء في القرون الوسطى .

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن هذه الآلية تتداخل مع آليات أخرى وتشترك بها ، فآلية " اليقين الذاتي والحسم الفكري " - مثلاً - يمكن أن تعد إحدى نتائجها ، وإن كان

هذا لا ينفي استقلالها بوصفها إحدى آليات الخطاب . أما آليسة " إهدار البعد التاريخي " فهي تعد - في جانب منها - جزءاً من بنية آليسة " التوحيد بين الفكر والدين " ، وذلك أن التوحيد بين " الفهم " و " النص " - حيث يقع الفهم في الحاضر ، وينتسب النص إلى الماضي (لغة على الأقل) - لا بد أن يعتمد على " إهدار البعد التاريخي " . والخطاب الديني المعاصر يبدو في هذا كله وكأنه يصدر عن مصلحات لا تقبل النقاش أو الجدال . وقد مر بنا في الفقرة السابقة بعض الاستشهادات التي تقتل هذا التوحيد بين الفكر البشري والدين ، فالجميع يتحدثون عمن " الإسلام " - بألف ولام العهد - دون أن يخامر أحدهم أدنى تردد ويدرك أنه يطرح في الحقيقة فهمه هو للإسلام أو لتصوره . وحتى الاستناد لآراء القدماء ولاجهاداتهم أصبح هو يمثل اجتهداً آخر . وإذا كنا لسنا هنا بصدد الحكم على هذا الاجتهاد أو ذاك فإن الذي يشغلنا هنا ليس قيمة الاجتهاد في ذاته ، بل شأغلنا الأساس الكيف عن ذلك الاقتناع بامتلاك " الحقيقة " في الخطاب الديني . وهو الاقتناع الذي جعله يتجلى عن كثير من فضائل الخطاب السلفي .

يقول واحد من مثلي تيار الاعتدال : " ليس هناك إسلام تقدمي وآخر رجعي ، وليس هناك إسلام سياسي وآخر اجتماعي ، أو إسلام للسلطين وآخر للجماهير . هناك إسلام واحد ، كتاب واحد ، أنزل الله على رسوله ، وبلغه رسوله إلى الناس . " (١١١) وهو قول ينقضه تاريخ الإسلام ذاته ، ذلك التاريخ الذي شهد " تعدد " في الاتجاهات والتصورات و " الفرق " ، التي قامت لأسباب اجتماعية اقتصادية سياسية ، وصاغت مواقفها بالتأويل والاجتهاد في فهم النصوص . لكن هذا الإصرار على وجود إسلام واحد ، ورفض التعددية الفعلية ، يؤدي إلى نتيجتين يصرف النظر عن نوايا هذا الكاتب أو ذاك . النتيجة الأولى : أن للإسلام معنى واحداً ثابتاً لا تتوّر فيه حركة التاريخ ، ولا يتأثر باختلاف المجتمعات ، فضلاً عن تعدد الجماعات بسبب اختلاف المصالح داخل المجتمع الواحد . النتيجة الثانية : أن هذا المعنى الواحد الثابت يملكه جماعة من البشر - هم علماء الدين قطعاً - وأن أعضاء هذه الجماعة مرأون من الأهواء والتحييزات الإنسانية الطبيعية .

لكن الخطاب الديني لا يعلم أبداً بالنتائج المنطقية لكثير من أفكاره ، بل كثيراً ما يجمع هذا الخطاب بين الفكرة ونقيضها . يقول نفس الكاتب في سياق آخر : " انتق أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي ، ستجدنا ناصعة في كل مرحلة ، مكتوبة بصفحة اللسان وصريح العبارة : كما

الخطاب الديني

فى الإسلام - فإن الخطاب الدينى - لا العقيدة - هو الذى يقوم بتفسير كل الظواهر ، الطبيعية والاجتماعية ، بردها جميعاً إلى ذلك المبدأ الأول - إنه يقوم بإحلال " الله " فى الواقع العينى المباشر ، ويرد إليه كل ما يقع فيه . وفى هذا الإحلال يتم - تلقائياً - نفى الإنسان ، كما يتم إقصاء " القرائين " الطبيعية والاجتماعية ، ومصادرة أى معرفة لا سند لها من الخطاب الدينى ، أو من سلطة العلماء .

فى هذا الخطاب ، وبفضل هذه الآلية ، تدير أجزاء العالم مشتتة ، وتبدو الطبيعة مبعثرة ، إلا من المحيط الذى يشد كل جزء من العالم أو من الطبيعة إلى الحقائق والبدع الأول . ولا يمكن لشل هذا التصور أن ينتج أى معرفة " علمية " بالعالم أو بالطبيعة ، ناهيك بالمجتمع أو بالإنسان . هذا التصور امتداد للسوقف " الأثصرى " القديم ، الذى ينكر قوانين السببية فى الطبيعة والعالم لحساب " جبرية " شاملة ، قتل غطاء ايدىولوجيا للجبرية الاجتماعية والسياسية فى الواقع .

وإذا كنا لا نريد استباق مناقشة آلية " الاستناد إلى التراث " الآن ، فإننا نكتفى هنا برصد التشابه فى توظيف الآلية . إن إعادة " العلمانية " ، والهجوم المستمر عليها فى الخطاب الدينى المعاصر يرتد - فى أحد جوانبه - إلى أنها تسليه إحدى آلياته الأساسية فى التأثير ، ويرتد - فى جانب آخر - إلى أنها تجرده من " السلطة المقدسة " التى يدعيها لنفسه حين يتزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة الكاملة . ورغم استنكار الخطاب الدينى لموقف رجال الكنيسة فى بدايات عصر النهضة الأوروبية من العلم والعلماء ، فإن موقفه فى الحقيقة لا يختلف عن ذلك الموقف الذى يستكره نظرياً . وهذه نقطة ستعود لها فى سياق هذه الفقرة بعد قليل .

إن رد الظواهر كلها " طبيعية واجتماعية " إلى علة أولى أو مبدأ أول من شأنه أن يفرد بالضرورة إلى القوارب " الحاكمة " الإلهية ، يرسنها مقابلاً - وتقريباً - لحاكمية البشر . وهكذا تربط هذه الآلية مفهوم " الحاكمة " وهو أحد المنطقتان الأساسيتان فى الخطاب الدينى ، ليساهما معاً فى الهجوم على العلمانية " إن العلمانية تتسجم مع التفكير الفريى الذى ينظر إلى الله على أنه خلق العالم ثم تركه ، فملاسته به كملاقة صانع الساعة بالساعة ، يستمها أول مرة . ثم تركها تدور بتخير حاجة إليه . وهذا الفكر موروث من فلسفة اليونان ، وخاصة فلسفة أرسطو الذى لا يذير الإله عنده شيئاً من أمر العالم ... بخلاف نظرتنا نحن المسلمين إلى الله ، فهو خالق الخلق ، ومالك الملك ، ومضرب

تكونون يكون دينكم " . (١٧) وهاهو كاتب آخر يتحدث عن نوعين من الإسلام : الإسلام " المستأسى " ، وهو الذى تباركه السلطة السياسية وترعاه . والإسلام " الحقيقى " إسلام القرآن والسنة وإسلام الصحابة والتابعين " (١٣) . والإسلام " الحقيقى " فى نظر هذا الكاتب هو الإسلام الذى ينصح عنه العلماء فى خطابهم ، لأنهم - ومدهم - القادرون على فهم الإسلام الصحيح . ومعنى ذلك أن سلطة التأويل والتفسير لا ينهى أن تتجاوز هذه الدائرة . " فمن ادعى علم الكتاب والسنة ، طعن فى علماء الأمة فليس يأمرون على تعاليم الدين ، ومن أخذ من العلماء وكتب المذاهب مهملًا ولاتل القرآن والحديث ، فقد أهمل الدين ومصدر التشريع " (١٤) وهكذا ينتهى الخطاب الدينى إلى إيجاد " كهوت " يمثل سلطة شاملة ومرجعا أخيراً فى شئون الدين والعقيدة ، بل يصل الأمر إلى حد الإصرار على ضرورة التلقى الشفاهى المباشر فى هذا المجال عن العلماء . ذلك أن " دراسة الشريعة بغير مُعلم لا تسلم من مخاطر " ولا تخل من ثغرات وأفات ... وهذا ما جعل علماء السلف يحذرون من تلقى العلم عن هذا النوع من المتعلمين ويقولون : لا تأخذ القرآن من مصحفى ، ولا العلم من صحنى " (١٥) .

إن هذا التناقض فى الخطاب الدينى يبين إنكار وجوده " كهوت " أو " سلطة مقدسة " فى الإسلام - على المستوى النظرى والإجرائى - وبين الإصرار على ضرورة الاحتكام إلى هذه السلطة وأخذ معنى الدين والعقيدة عنها وحدها - على المستوى التطبيقي والفعلى - . إنما يمثل تناقضاً خطيراً ينسف من الأساس المنطقتان الجوهريتان لهذا الخطاب ، كما يكشف فى نفس الوقت عن الطبيعة الايدىولوجية التى لا يكف الخطاب عن إنكارها والتنصل منها ، زاعماً " موضوعية " مطلقة وتجسداً ناساً عن " التحيزات " والأهواء الطبيعية فى البشر .

٢ - رد الظواهر إلى مبدأ واحد :

إن الحديث عن إسلام واحد ثابت المعنى ، لا يبلغه إلا العلماء ، يمثل جزءاً من بنية آلية أوسع فى الخطاب الدينى . وليست هذه الآلية من البساطة والبذاهة التى تبدو بها فى الوجدان والشعور الدينى المادى والطبيعى ، بل نجدها فى الخطاب الدينى ذات أبعاد خطيرة تهدد المجتمع ، وتكاد تشل فاعلية " العقل " فى شئون الحياة والواقع . ويعتمد الخطاب الدينى فى توظيفه لهذه الآلية على ذلك الشعور الدينى المادى ، فيوظفها على أساس أنها إحدى صيغيات العقيدة التى لا تناقش . وإذا كانت كل المغائد تؤمن بأن العالم مدين فى وجوده إلى علة أولى أو مبدأ أول - هو الله

الأمر ، الذى أحاط بكل شيء علماً ، وأحصى كل شيء عدداً ؛ ودبعت رحمته كل شيء ، ورزقه كل حي ، لهذا أنزل الشرائع ، وأحل الحلال ، وحرم الحرام ، وقرض على عباده أن يلتزموا بما شرع ، ويحكموا بما أنزل ولا كفروا وظلموا وقسموا . (١٦) وليس مهما هنا أن يكون مثال " الساعة وصانها " معبراً عما يسميه الكتاب " التفكير الغربى " كله ، فالدقة العملية ليست مطلباً فى الخطاب الدينى بل المهم هو ما يحمله الوصف " غربى " من دلالات وإيهامات " بغيضة " فى واقع عانى - وما زال يعاني - من سيطرة الاستعمار " الغربى " ، واستغلال حلفائه المحليين . المهم - من منظور هذا الخطاب - مد سيطرته من خلال تكريس مبدأ " الحاكمية " التى يرد كل شيء - إلى الله ويلقى غابعة إلى الإنسان .

ولا يكفى الخطاب الدينى بتوظيف هذه الآلية لتكريس هذا المبدأ لحسب ، بل يوظفها أيضاً فى هجومه على كثير من اجتهادات العقل الإنسانى فى محاولته لتفسير الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وفهمها . ويتم ذلك باختزال كل اجتهاد من هذه الاجتهادات ورده إلى فكرة واحدة تبدو ساذجة متهاكمة فى تعبير الخطاب الدينى عنها . يتم اختزال " العلمانية " الأوروبية إلى حركة لادينية ، ميّزها الرئيسى وشغلها الشاغل " فصل الدين والدولة " ، لكن الغريب فى الخطاب الدينى أن يتهاكى على ما حدث من تأصيل لهذا المبدأ فى الواقع الأوروبى ، رغم إدراكه الواضح لسلوية رجال الكنيسة بسبب مناهضتهم الدعوة - باسم الدين والعقيدة - للعلم والعلماء . (١٧) وبغلاً من أن يحاذر الخطاب الدينى مقارفة نفس الخطيئة يضع نفسه فى نفس خندق الكنيسة بمهاجمة العلمانية وتكفيرها برفضها " ردة " . ورغم أن العلمانية أبعد ما تكون عن التأصيل فى واقع المجتمعات الإسلامية ، فإن الخطاب الدينى - فى سعيه الدائم لمد سيطرته ، ولتأييد الواقع الراهن - يتحدث عنها برفضها خطراً مائلاً ، " الشكر يستعمل ، والفساد يستشرى ، والعلمانية تتحدث بملء فيها " . ويحرص هذا الخطاب حرصاً له دلالة ومخافة على الربط بين العلمانية المزعوم خطرها وبين الماركسية ، بعد أن يقوم باختزال هذه الأخيرة أيضاً إلى " الإلحاد " بل يتجاوز ذلك إلى الربط بين كليهما وبين الحركة الصهيونية " فيخيف " والماركسية تدعو إلى نفسها بلا خجل والصليبية تخطط وتعمل بلا وجل . (١٨) وتصل المبالغة إلى حد الزعم " إن عندنا آلاف العلمانيين من أتباع ماركس ويهيجر وسارتر قد تعلموا أن يساءروا كل ما باتى من أوروبا .. إنهم يؤمنون بنظرية السائرة إيماناً قوياً " . (١٩)

وليس هذا الخلط بما يعتنينا مناقشته هنا بقدر ما يعتنينا

الكشف عن توظيف آلية " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " فى الخطاب الدينى . وقد أقمنا إلى اختزال الماركسية فى الإلحاد والمادية . فليس مهماً على الإطلاق فى أى سياق ورد قول ماركس أن " الدين آفة للشعوب " ، وليس مهماً كذلك أن يكون هذا القول موجهاً إلى الفكر الدينى والتأويل الرجعى للدين ، لا إلى الدين ذاته ، بل المهم أن يؤذى هذا الاختزال غايته الأيديولوجية . وهكذا يؤكد الخطاب الدينى - بمثل هذا التأويل والاختزال - مقولة ماركس ، بحيث أراد أن يلخصها ، وبالطريقة نفسها يتم اختزال " الداروينية " فى مقولة يصوغها الخطاب الدينى بشكل منفرد ، وهى " حيوانية الإنسان " ، ويتم بالمثل اختزال " الفرويدية " فى " وحل الجنس " . يتحدث سيد قطب عن تاريخ الفكر الأوروبى ويرى أنه بدأ ثورته على الكنيسة وعلى التصورات الكنسية بـ " تأليه العقل " - لاحظ الصياغة - ثم انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر ، وابتداء القرن التاسع عشر بضربة قاصمة لهذا العقل وللإنسان معه ، إذ جاءت الفلسفة الوضعية تعلن أن المادة هى الإله (كلا) ، فهى التى تنشئ هذا العقل ، وهى التى تطيع فى حب الإنسان ما تراه . بذلك تضال دور العقل ، وتضال مع الإنسان ، لما يعد هذا الإنسان إله نفسه ولا إله شيء من الأشياء ، إنما أصبح من مخلوقات الطبيعة ومن مبدع هذا الإله . ثم جاء داروين بحيوانية الإنسان ... ثم تمت الضربة القاضية على يد فرويد من جانب كارل ماركس من الجانب الآخر ، الأول يرد دوافع الإنسان كلها إلى الميول الجنسية ، ويصوره غارقاً فى وحل الجنس إلى الأذقان ، والثانى يرد تطورات التاريخ كلها إلى الاقتصاد ، ويصور الإنسان مخلوقاً ضئيلاً سلباً ، لا حول له ولا قسرة أمام إله الاقتصاد ، بل إله أداة الإنتاج . (٢٠)

ليس مهماً أيضاً فى سياق الخطاب الدينى إهدار مسنداً " الجدل " الذى يعد من أسس الفكر الماركسى ومن أولياته ، وليس مهماً دعوته أنه يفكر بهدف إلى تغيير العالم - لا مجرد تفسيره - بتغيير وعى الإنسان بوصف نفسه أداة التفسير و " الفاعل " فى التاريخ والواقع ، فالخطاب الدينى لا يستهدف الوعى بقدر ما يهدف إلى التشويش الأيديولوجى . وقد حاول الخطاب الدينى مؤخرًا أن ينفى عن هجومه على العلمانية معاداة العلم والمعرفة العقلية ، فلقياً إلى حيلة " تكتيكية " كشفت - عكس المراد منها - عن تهافت هذا الخطاب وتناقض مقولاته ومنطلقاته . لما بعضهم إلى إعادة اختزال الحركة من طريق ترجمة المصطلح السدال عليها إلى " الذنوبية " بدلاً من " العلمانية " ، غافلاً عن أن مثل هذا التوجيه يضع الحركة الإسلامية المعاصرة فى الجانب النقيض للمفهوم من

الخطاب الديني

لتصحية ابن العاص وأمر رجاله برفع المصاحف على أسنة السيوف داعين إلى الاحتكام إلى كتاب الله . وهذه المسألة ستعود إليها تفصيلاً في مجال تحليل مفهوم الحاكمية ، لكنها هنا تكشف عن بداية عملية تزييف الوعي ، وهي عملية ظل النظام الأموي يمارسها بحكم انتقاده إلى الشرع التي ينهى أن يقوم عليها أي نظام سياسي . وقد ظل الالتجاء إلى الأسلوب الأموي مسلماً شائعاً في كل أنماط الخطاب الديني المساند لأنظمة الحكم غير الشرعية في تاريخ المجتمعات الإسلامية .

احتاج النظام الأموي إلى تثبيت شرعيته على أساس ديني يتلاءم مع مبدأ " الحاكمية " الذي غرسه ، كانت مقولة " الجبر " التي تسند كل ما يحدث في العالم - بما في ذلك أفعال الإنسان - إلى قدرة الله الشاملة وأرادته النافذة . ثم تحول هذا المبدأ من بعد ، وتطور مع تطور الفكر الأشعري ، في سياق تطور حركة الواقع والفكر حتى انتهى إلى إلهاء قانون " السببية " . وإذا كان الفكر الأشعري قد حاول في مجال الفعل الإنساني أن يقيم نسبة ما بين الفاعل والفعل ، أطلق عليها اسم " الكسب " ، فإنه في مجال الطبيعة جعل العمل لله مباشرة . يذهب الفزائي في رده على الفلاسفة إلى أن الله هو الفاعل على الحقيقة في كل جزئيات العالم وأحداثه ، وإن هذا هو معنى الخلق والفعل . وإذا كان معنى " الخلق " - كما يفهمه الفزائي - من التصور وإن كان يوجد بينه وبين العقيدة ذاتها - هو الإيجاد من العدم في كل لحظة ، فإنه هو أيضاً معنى الفعل ، وهو " إخراج الشيء من العدم إلى الوجود " بإحداثه " (٢٣) ومن الطبيعي بعد هذا التوحيد بين " الخلق " و " الفعل " ، أن ينكر الفزائي " الفعل الطبيعي " وذلك لمتجنب الإيهام بأن الطبيعة " خالقة " . إن وصف الطبيعة بأنها فاعلة تعبير متناقض من منظور الفزائي ، فالإعراق لا يتسبب ضرورة عن النار لأن العلاقة بين الفعل والفاعل علاقة ضرورية ، وليست كذلك العلاقة بين النار والإعراق . (٢٤) إن العلاقة بينهما علاقة " لزوم " لا علاقة " ضرورة " ، إنها أشبه بالعلاقة بين المصباح والنور ، أو العلاقة بين الشخص والظل . وهذه ليست علاقة " ضرورة " ، وليست من ثم " من الفعل في شيء " إلا على سبيل التوسع والمجاز .

وليس من الضروري - فيما يرى الفزائي - إذا قلنا إن الله سبب وجود العالم ، وإن المصباح سبب وجود الضوء ، أن نستنتج من ذلك أن المصباح فاعل ، ذلك أن الفاعل لا يكون " فاعلاً سائماً " مجبراً أن يكون سبباً ، ولكنه يكون فاعلاً لأنه سبب الفعل " على وجه مخصوص - أي - على وجه الإرادة والاختيار " ومن الواضح أن الفزائي أوقع

الدينونة وهو الأخوية ، الأمر الذي يتناقض مع المنطلق الرئيسي لهذه الحركة ، والذي يذهب إلى أن الإسلام " دين ودنيا " . وهكذا نرى أن آية " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " تكاد تكون آية فاعلة في معظم جوانب الخطاب الديني ، وأنها آية لا علاقة لها بالشعور الديني الطبيعي والمعادي وإن كانت تحاول الاستناد إليه لأهداف أيديولوجية .

٣ - الاعتصام على سلطة " التراث " و " السلف " :

مرت بنا بعض الشواهد الدالة على كيفية توظيف هذه الآلية في الخطاب الديني ، وذلك عن طريق تحويل أقوال السلف واجتهاداتهم إلى " نصرة " لا تقبل النقاش ، أو إعادة النظر والاجتهاد . بل يتجاوز الخطاب الديني هذا الموقف إلى التوحيد بين تلك الاجتهادات وبين الدين في ذاته . وبما أنه أخرى يقوم الخطاب الديني باستثمار آلية " التوحيد بين الفكر والدين " في توظيف هذه الآلية . أما بالنسبة للآلية الثانية : " آية تفسير الظواهر يردّها إلى مبدأ واحد " ، فإنها موجودة لمئاتها في ذلك الجانب من التراث الذي يستند إليه الخطاب الديني المعاصر . ومن الواضح أن الخطاب الديني يعتمد تجاهل جانب آخر من التراث ، يناهض توظيف هذه الآلية ، ويردّها على أصحابها . وهذا في حقيقته يمثل " موقفاً " نوعياً أيديولوجياً من التراث ، موقفاً يستبعد منه " العقل " والمستنير . ليكرس الرجعي " المتخلف " . ولعل هذا ما يدفع البعض لاستخدام نفس الآلية ، مستنداً إلى العقل المستنير في التراث ، متوهماً بذلك أنه يمكن أن يحارب المتخلف بنفس سلاحه ، ومتصبراً أنه يستطيع بنفس السلاح هزيمته . (٢٥) والحقيقة أن هذا الموقف النفعي من التراث في الخطاب الديني يساعده في توظيف آية " إهدار البعد التاريخي " ، وذلك كما سيتضح حين نتعرض بالتحليل لهذه الآلية .

سبق أن أشرنا إلى أن المسلمين في عصر الرعي كانوا على وعي بوجود مجالات لفعالية التصور ، ومجالات أخرى لفعالية العقل والخبرة ولا فعالية للتصور فيها . وقد ظل هذا الوعي حياً حاضراً في وعي الجماعات والأفراد ، ولم يزل من وضوحه في العقل والضمير تلك العلاقات الدائمة التي ظل المسلمون ينظرون إليها بوصفها خلاقات " مصالح " دينية ، لا علاقات عقائد دينية . وقد كان الأمويون - لا الخوارج على عكس ما يروج الخطاب الديني " المعاصر " - هم الذين طرحوا مفهوم " الحاكمية " بكل ما يشتمل عليه من دعوى فعالية التصور في مجال الخصوصية السياسية وخلاقات المصالح ، وذلك حين استجاب معارضة

نفسه في إشكالية لغوية ، وفي شبكة من الألفاظ المترابطة كالفاعل والمفعول والمخالف ، وأنه - علاوة على ذلك - خلط بين مجالات الفكر الديني الكلاسي - المستند إلى مفاهيم أشعرية - وبين مجالات البحث في الطبيعة . وانتهى به كل ذلك إلى إهدار قوانين السببية . من هنا الاعتقاد الخطير الذي ساء الخطاب الديني في الثقافة العربية أن النار لا تحرق ، وأن السكين لا تقطع . وأن الله هو الفاعل من وراء كل الأسباب .

وعين يستند الخطاب الديني المعاصر إلى هذا الجانب من التراث فإنه يعتمد تجاهل الجانب الآخر ، مثل اتجاه " أصحاب الطبايع " من المعتزلة والفلاسفة . ويتم ذلك في أحيان كثيرة بإضفاء صفة القداسة الدينية على الاتجاه الأول ، ورد الاتجاه الثاني إلى تأثيرات أجنبية انخرعت به عن الإسلام الحقيقي . ها هو سيد قطب يحدثنا عن " الجبل القرائي الفريد " - جبل الصحابة - التي يرتد فرد - من منظور الكاتب - إلى أنه استقى معرفته ووعيه من " تبع القرآن " وحده . ثم ما الذي حدث ؟ اختلطت البنابيع ، صبت في التبع الذي استقت منه الأجيال التالية فلسفة الإغريق ومنطقتهم ، وأساطير الفرس وتصوراتهم ، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى ، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات . واختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم ، وعلم الكلام ، كما اختلط بالفقه والأصول أيضاً . وتخرج من ذلك التبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجبل ، فلم يشكر ذلك الجبل " (٢٤) ولا ينبغي أن نخدعنا بهذا التعميم الذي يحسمه الكاتب على عصور الإسلام كلها - حاشى العصر الأول - من أنها خضعت لكثرة " اختلاط البنابيع " ذلك أنه - كما نشير بعد قليل - يعتمد كثيراً من اجتهادات تلك بعض فقهاء المصور ومفكرها .

ورغم هذا الموقف الانتقائي " النفعي " من التراث أو ربما بسببه - لا يتبرع الخطاب الديني عن التفاخر بهذا الجانب الذي يرفعونه من التراث . لكن هذا التفاخر ينحصر في مجال المقارنة بين أوروبا القرون الوسطى وبين حضارة المسلمين ، وكيف تأثرت أوروبا بمنهج التفكير العقلي عند المسلمين خاصة في مجال العلوم الطبيعية . (٢٥) وليست هذه المهادنة في حقيقتها إلا مبرراً يطرعه الخطاب الديني يسمح للمسلمين بـ " استيراد " الثمرات المادية للتقدم الأوروبي والثورة الصناعية بوصفها " بضاعتنا ردت إلينا " . إننا - طبقاً للخطاب الديني - نسترد ثمرات " المنهج التجريبي " الذي أخذته أوروبا عن أسلافنا ، لكننا لا تأخذ عنها ما سوى ذلك من " كفر " والبياد بالله ، بقصد العلمانية . ذلك لأن أوروبا قطعت " ما تبين المنهج الذي اقتبسته وبين أسوره

الاعتقادية الإسلامية ، وشردت به بعيداً عن الله في أثناء شرورها عن الكيسية ، التي كانت تستقبل على الناس بغيا وعدواناً باسم الله . (٢٦) وهكذا يفضخ الإنجاز الأوروبي لمثل ماخض له التراث من انتقائية ونفعية .

ولا يكتفى الخطاب الديني في استناده إلى التراث بألبسة " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " ، بل يعتمد نفس المنهج الانتقائي النفعي حين يتعرض للنقاش لكثير من القضايا . ورغم أننا سنناقش بعض هذه القضايا حين نناقش مشكلة التصور ، فمن المفيد في هذا السياق الإشارة إليها . يعتمد سيد قطب - مثلاً - تقسيم ابن القيم لعلاقة المجتمع المسلم بغير المسلمين عامه وهو - قطب - بصدد مناقشة مبدأ الجهاد .

وليس يهمننا مناقشة رأى قطب أو رأى ابن القيم ، إنما الهام هو التسليم باجتهاد ابن القيم دين مناقشة ، والأهم من ذلك التسوية بين ذلك الاجتهاد وبين الإسلام ذاته ، بقول قطب عن المواقف التي حددها ابن القيم للمسلمين من غير المسلمين : " وهذه هي المواقف المنطقية مع طبيعة هذا الدين وأهدافه ، لا كما يفهم المزهزين أمام الواقع الحاضر ، وأمام هجرم المشتريين الكافر " . (٢٧) ونحن يناقش في تفسيره حد السرقة ومجال تطبيقه ، لا يناقش تصورات الفقهاء الذين يعتمد عليهم ، إنما يورد آراءهم مودة " النصير " التي لا تقبل جدلاً أو نقاشاً ، ولا يتنبه لخطورة هذه الآراء إذا ما طبقت في الواقع الراهن كما يحلم بذلك كل من يطلقونها على أنفسهم اسم " الإسلاميين " وطبقاً لهذه الآراء التي يوردها قطب يشترط في المروق الذي يقام فيه الحد أن يكون في مكان مغلق أو بتعبير الفقهاء : أن يكون مُحَرَّزاً " وأن يأخذه السارق من حرزه ، ويخرج به عنه . " وهذا معناه أنه لا يعد سارقاً يقام عليه الحد كل من يهرب من البلاد بعد أن يستولى على أموال بعض المواطنين - أو يحصل على قروض من البنوك - مادامت هذه الأموال لم تكن محرزة . وثمة شرط آخر أشد خطورة ، وهو ألا يكون للسارق في المال المسروق نصيب ، أي أن يكون المال ملكاً ملكية خاصة للمسروق منه . وبعبارة أخرى أن هذا الشرط لا يتوافر في بيت مال المسلمين ، أو الخزانة العامة ، فكل من يستولى على بعض هذا المال العام - أو كله - لا يقام عليه الحد ، لأن له - نصيباً فيه فليس خالصاً للغير " (٢٨) وهكذا ينحصر مجال حد السرقة على التصاين وصغار المصوص ، وهذا هو الإسلام الذي يطرعه الخطاب الديني على الناس ، ويشرحهم بأنه قادر على حل مشكلات الواقع .

ويكاد الخطاب الديني المعاصر - علاوة على ذلك -

أحد دون الله ورسوله " . (٣١) وبناء على هذه الأصول - التي يستند فيها الكاتب بالطبع إلى آراء فلان وعلان من القديما - يفرح من إظهار " التطرف " الآراء المتشددة التي يتبناها الشباب في مجال " الفناء والموسيقى والرسم والتصوير وغيرها ، مما يخالف اجتهادي شخصياً في هذه الأمور ، واجتهاد عدد من علماء العصر البارزين ، ولكنه يتفق مع العديد من علماء المسلمين ، متقدمين ومتأخرين ومعاصرين . والواقع أن كثيرون مما ينكر على من تسميهم المتطرفين مما قد يعتبر من التشدد والتنطع ، له أصل شرعي في فقهنا وتراثنا ، تبناه بعض المصالحين ودافعوا عنه ودعوا إليه (٣٢) ويدخل في هذا الكثير " الموصول " في التراث التزام المرأة الحجاب أو النقاب ، وإطلاق اللحية للرجال ، وليس (الجلباب) بدل القمص والنظنلون ، وتقصيره إلى ما فوق الكمين ، والامتناع عن مصافحة النساء وغيرها .

وهكذا ، فالمخطاط الديني حين يتزعم امتلاكه وحده للحقيقة لا يقبل من الخلاف في الرأي إلا ما كان في الجزئيات والتفاصيل ، وهنا يبدو تسامحه واتساع صدره واضحاً ومثيراً للإعجاب ، يتسع للتشدد والتنطع ، بل وللتطرف . لكن الخلاف إذا تجاوز سطح إلى الأحكام والجذور احتسب المخطاط الديني يدعى الحقيقة المطلقة الشاملة التي يملئها ، ولجأ إلى لغة الحسم واليقين والقطع ، وهنا يذوب الغشاء الوهمي الذي يتصور البعض أنه يفصل بين الاعتدال والتطرف . وإذا كان البعض يرى أن وصف الآخرين بالكفر ، حتى لو كانوا يختلفون في عقائدهم ومنطلقاتهم الفكرية معنا ، تطرف وتغصب ، بل ومسلك غير متحضر ، فإن المخطاط الديني يرى أن هذا المسلك من أسس الإيمان الديني : " ورأيتنا من يرى أن اعتبار الآخرين من غير المؤمنين يدينه كفاراً تعصباً وتطرفاً ، مع أن أساس الإيمان الديني أن يعتقد المؤمن أنه على حق ، وأن مخالفه على باطل ، ولا مجالاً في هذه الحقيقة (٣٣) .

يقوم المخطاط الديني مثلاً بافتراض أن الإسلام قد تم عزله وإقصائه عن حركة الواقع ، ثم يقوم - انطلاقاً من هذه الفرضية التي يحولها إلى حقيقة لا تحتل شك - بتفسير كل مشكلات الواقع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية والأخلاقية ، ويرى في العودة إلى الإسلام والاحتكام إلى الشريعة حلاً لكل تلك المشكلات . وهكذا تبدو هذه القضية بديهية في المخطاط الديني ، الذي لا يشغل بطرح أي تساؤل عن لماذا ، وكيف ، ومتى تم إقصاء الإسلام عن واقع المجتمعات الإسلامية ، أو التي كانت كذلك ، مع أنها تساؤلات جوهرية تشل لب المشكل . ودون

بتمسك بالشكليات ويحرص عليها ، مهذباً كليات الشريعة ومقاصدها ، فالعبادات عند كثير من المتكلمين والفلاسفة وعلماء أصول الفقه - مثلها مثل التشريعات - في أنها تهدف إلى نفع الناس وتحقيق المصالح ، ذلك أن الإنسان هو الغاية وهو الهدف في كل ما جاء به الدين من عبادات أو معاملات . ولكن بعض العلماء فصلوا بين العبادات والمعاملات ، وأخرجوا الأولى من مجال المقاصد والمصالح ، وهذا هو الموقف الذي يتبناه المخطاط الديني المعاصر ويدافع عنه ، ويطلق على أصحابه في التراث اسم " المحققين " ثميرها بأن الاجتهاد الآخر ليس صائباً ، وأن أصحابه ليسوا بالمحققين . يقول القرضاوي : " وأنا مع المحققين من علماء المسلمين في أن الأصل في العبادات هو التحديد بها دون نظر إلى ما فيها من مصالح ومقاصد ، بخلاف ما يتعلق بالعبادات والمعاملات ... فلا يجوز أن يقال : إن إتفاق المال على فقراء المسلمين ، أو على المشاريع الإسلامية النافعة ، أهم من أداء فريضة الحج الأول ، أو أن يقال : إن التصديق بتمن هذى التمتع والقرآن في الحج أولى من ذبح النسك الذي تُعظم به شعار الله . ولا يجوز أن يقال إن الضرائب الحديثة تفني عن الزكاة ثلاثة دعائم الإسلام ، شقبة الصلاة في القرآن الكريم والسنة المطهرة " (٣٤) .

٤ - اليقين الذهني والحسم الفكري :

سبق أن أشرنا إلى التلاحم العضوي بين هذه الآلية وألية " التوحيد بين الفكر والدين " ، الأمر الذي نأمل أن تجليه هذه الفقرة . ولا شك أن هذا التلاحم العضوي بين تينك الكيتين في المخطاط الديني المعاصر هو الذي يقود أصحابه إلى التسارعة بتجهيل المحصر أحياناً ، وتكفيرهم أحياناً أخرى . إن هذا المخطاط لا يهتم أي خلاف جزئي ، وإن اتسع صدره لبعض الخلافات الجزئية ، وكيف يهتمل الخلاف الجزئي وهو يزعم امتلاكه للحقيقة الشاملة المطلقة ؟ إن ظاهرة " الجماعات الإسلامية " مثلاً لا يصح أن يسمح بمناقشتها أو بالكتابة عنها إلا للعلماء - أهل العلم بالإسلام - ، ذلك أن أتالماً كثيرة : جاهلة أو حاقدة أو مajeيرة ، خاضت في الموضوع بغير علم ، ولا عدى ، ولا كتاب منير ، فكان على أتال أهل العلم بالإسلام ، أن تبين ولا تكتم ، فتأني البت من بابه . وتضع الحق في تصابه . " (٣٥) وفي محاولة لتقديم تعريف لما هو " التطرف " - وهو ظاهرة معقدة تحتاج لتعاون مجموعة من التخصصين في مجالات مختلفة - يعبر المخطاط الديني على أنه جهة الاختصاص الوحيدة ، فلا قية لأى بيان أو حكم " ما لم يكن مستنداً إلى المفاهيم الإسلامية الأصيلة . وإلى التصوص والقرائد الشرعية . لا إلى الآراء المجردة ، وقول فلان وعلان من الناس ، فلاجسة في قول

الغموض ، ويؤدى ذلك كله إلى تعميمات خطافية تشم بالغموض واليقين والقطع . ومن الطبيعي أن يقود ذلك إلى الخلط بين الأسباب والنتائج ، وعلى ذلك يتم تحميل حركة المد الاستعماري الأوروبي مسؤولية تخلف العالم الإسلامى ، تجاهلاً لحقيقة أن تخلف العالم الإسلامى كان أمراً واقعاً سبباً لحركة الاستعمار مهمتها فى تعميق هذا التخلف وفى محاولة تأييده . وإذا كانت مناهضة كل أشكال الاستعمار بكل الوسائل والأساليب الممكنة أمراً لا خلاف عليه ، فإن تحميل أوروبا وجها كل المسؤولية يؤدى فى الخطاب الدينى إلى تحويلها إلى " شيطان " يتحتم مناهضة كل ما يصدر عنه . لكن الخطاب الدينى - والحق يقال - يفصل بين المنجزات المادية والمنجزات الفكرية والثقافية فى الحضارة الأوروبية ، فيتسامح فى أخذ الجانب الأول ، بل يدعو إليه ويحبه ، ويحرم الأخذ من الجانب الثانى ، وأصلاً إياه بالجاهلية والكفر " إن اتجاهات الفلسفة بجمعتها ، واتجاهات تفسير التاريخ الإنسانى بجمعتها ، واتجاهات علم النفس بجمعتها - عدا الملاحظات والمشاهدات دون التفسيرات العامة له - ومباحث الأخلاق بجمعتها ، واتجاهات التفسيرات والمذاهب الاجتماعية بجمعتها - فيما عدا المشاهدات والمعلومات المباشرة ، لا النتائج العامة المستخلصة منها ، ولا التوجيهات الكلية الناشئة عنها - إن هذه الاتجاهات كلها فى الفكر الجاهلى - أى غير الإسلامى - قديماً وحديثاً ، متأثرة تأثراً مباشراً بتصورات اعتقادات الجاهلية . وقائمة على هذه التصورات ، ومعظمها - إن لم يكن كلها - يتحتم فى أصوله المنهجية عداً ظاهراً أو خفياً للتصور الدينى بجملة ، وللتصور الإسلامى على وجه خاص - ... " إن حكاية أن الثقافة تراث إنسانى لا وطن له ولا جنس ولا دين هى حكاية صحيحة عندما تتعلق بالعلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية ، دون أن تجاوز هذه المنطقة إلى التفسيرات الفلسفية الميتافيزيقية لنتائج هذه العلوم ، ولا التفسيرات الفلسفية لنفس الإنسان ونشاطه وتاريخه ، ولا إلى الفن والأدب والتعبيرات الشعرية جميعاً . ولكنها فيما وراء ذلك إحدى مصادير اليهود العالمية " (٢٨) .

وهكذا يكون على المسلم المعاصر أن يحيا بجسده فى الحاضر معتصلاً فى تحقيق مطالبه المادية على أوروبا ، وأن يحيا بروحه وعقله وعاطفته فى الماضى مستنداً إلى تراثه الدينى . ويتم تكريس هذا الوضع المتردى لواقع المجتمعات الإسلامية باسم الإسلام ذاته . وذلك أن الخطاب الدينى لا يطرح أفكاره تلك بوصفها اجتهادات ، وإنما يجزم أن أطروحاته هى الإسلام " . إن الإسلام يتسامح فى أن يتلقى المسلم من غير المسلم ، أو من غير النقي من المسلمين ، فى علم الكيمياء البحتة أو الطبيعة أو الفلك أو الطب أو

مراجعة هذه التساؤلات ، ومحاولة الإجابة عنها بطريقة علمية سيظل افتراض إقصاء الإسلام عن حركة الواقع أمراً قديراً ، يستعصى على الفهم والتحليل ، ولا يقبل التفسير . والواقع أن الأمر يبدو كذلك فى الخطاب الدينى ، أى يبدو هذا الانتصام المفترض بين الإسلام والواقع حدثاً قديراً . ولعل هذا يفسر عجز الخطاب الدينى عن تقديم حلول تفصيلية لمشكلات الواقع اكتفاء - برفع شعار " الإسلام هو الحل " . ويتم طرح المشكل " باختصار وتبسيط شديد : كان بيدنا سلاح استخدمناه مرة للاستعمار ، ثم ألقيناه ، فمضت على طريق الهزيمة والانتثار " وعندما يطلق سراح القرآن ، سوف يطلق سراح هذه الأمة " . (٣٤) .

هكذا ينتقل الخطاب الدينى من الافتراض إلى توصيف الواقع إلى افتراض الحل فى ثقة و يقين وحسم قاطع ، وكأنه يطرح أوليات أو بداهات ، اختلاف حولها " كفر " أو جهل فى أحسن الأحوال . وإذا كان ذلك التحليل المبسط للواقع يعكس رؤية عاجزة عن فهمه وإدراكه ، فإنه يؤدى - من جانب آخر - إلى التستر على حقيقة أوضاعه ومشكلاته ، وذلك بإرجاعها جميعاً إلى عامل واحد . ويعتمد الخطاب الدينى بالطبع على تحليله ذاك على بعض النصوص الدينية المؤولة تأولاً خاصاً ، من مثل " لا يصلح آخر أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أمر أولها " ووطن الاستناد إلى النصوص وعدّها فيه الكفاية . إن هذا الدين " صنع الأمة المسلمة أول مرة ، وبها يصنع الأمة المسلمة فى كل مرة يرد فيها أن يعاد إخراج الأمة المسلمة للوجود كما أخرجها الله أول مرة " (٣٥) وليس من الضروري أن يحدد الخطاب الدينى - بنفس الحسم واليقين والقطعية - توقيت ذلك " الانتصام " الذى وقع بين الواقع والدين ، ولا أن يرصد علله وأسبابه . وإذا كان البعض يحدو بهذا الفصام إلى فترة الصراع الذى وقع بين المسلمين فى منتصف القرن الأول أو قبله بقليل ، فإن البعض الآخر يرد على ذلك إلى الضعف العام الذى أصاب البناء السياسى للإمبراطورية الإسلامية ، وانتهى بالقضاء على وحدتها ، والقضاء على الخلافة ذاتها . (٣٦) ورغم استمرار الخلافة استمراراً شكلياً تحت سيطرة حكم المماليك فى مصر ثم انتقالها بعد ذلك - أو بالأحرى نقلها عنوة - بعد سيطرة الأتراك على مصر إلى تركيا ذاتها ، فإن الخطاب الدينى يعتبر أن ما قام به كمال أتاتورك من إلغاء ، لنظام الخلافة الشكلى كان بمثابة طرد للإسلام وقضاء على دولته . (٣٧)

وإذا كانت نقطة البداية - على أصحيتها - غامضة ، فإن البحث عن العلل والأسباب يتسم أيضاً بقدر هائل من

المجلس الوطني الفلسطيني .

وهذه المقدمة البديهية تنبئ في الخطاب الديني العام على أساس أن القومية متقلة علمانية تناقض العقيدة والدين ، وأن أواخر " الجنس والأرض واللون واللغة والمصالح المشتركة " عوائق حيوانية سخيفة ، وأن الحضارة الإسلامية لم تكن يوماً مساً " عربية إنما كانت دائماً إسلامية " ولم تكن يوماً قومية إنما كانت دائماً عقيدة " . (٤٢) ويشل هذا التحليل ، ونفس لهجة اليقين والحسم والقطع يفسر الخطاب الديني الواقع الدولي الراهن ويرد مشكلات البشرية إلى مخالفة الفطرة والانبعاد عن منهج الله ، " لم يكن بد ، وقد شره الإنسان عن ربه ومنهجه وفهده .. لم يكن بد وقد رفض الإنسان تكريم ربه له ، فاعتبر نفسه حيواناً .. وجعل نفسه آلة .. بل جعل الآلة إنها يحكم فيه بما يريد .. وجعل الاقتصاد إنها يحكم فيه بما يريد .. لم يكن بد وقد جعل الإنسان من المرأة حيواناً لطيفاً - كما أن الرجل حيوان خشن - غاية الالتقاء بينهما الله ، وغاية الاتصال بينهما المتاع .. لم يكن بد وقد عطل الإنسان خصائصه الإنسانية ليحصر طاقته في الإنتاج المادي .. لم يكن بد وقد أقام الإنسان نظامه على الربا .. وفي النهاية لم يكن بد وقد اتخذ الإنسان له آلهة من دين الله ، فاتخذ من المال إلهاً ، ومن الشرعين إلهاً ، ومن الجنس إلهاً ، ومن الإنتاج إلهاً ، ومن الأرض إلهاً ، ومن الجنس إلهاً ، ومن الهوى إلهاً ، ومن الشرعين آلهة يفتصبون اختصاص الله في التشريع والعبادة ، فيفتصبون بذلك حق الأكرهية على عباده الله ... لم يكن بد وقد فعل الإنسان هذا كله بنفسه أن تحمل عقوبة الفطرة ، وأن يؤدي ضريبة المخالفة عن ندائها العميق ، وأن يؤديها فادحة قاصمة مدمرة . وقد كان ... = ... = وكتب على البشرية كلها أن تؤدي الضريبة فادحة صارمة ثقيلة : حروباً رهيبه ضحاياها بالملايين قتلى وجرحى ومشوهين ومعتوهين ومعتدين ، وأزمات تلو أزمات " . (٤٣) يشل هذا الحسم واليقين والقطع تطرح المشكلات وتفرق الحلول ، ولا مجال بعد ذلك للظلال إلا إذا كان في الجزئيات والتفاصيل . لا الأنظر من ذلك أن يتم تقديم هذا كله على أنه " الإسلام " الحقيقي .

٥ - إهدار الجهد التاريخي :

تبدو هذه الآلية واضحة وضوحاً ساحقاً في كل جوانب الخطاب الديني ، فضلاً عن منطلقاته الأساسية . تبدو واضحة كما سبقت الإشارة في وهم التناظر بين المعنى الإنساني - الاجتهاد الفكري - الأثري وبين النصوص الأصلية والتي تنتمي من حيث لفتحها على الأقل إلى الماضي . وهو وهم يؤدي إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقدي ، لا

الصناعة أو الزراعة أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها ... ولكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته ولا مقدمات تصوره ولا تفسير قرآنه وحديثه وسيرة نبيه ، ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه ، ولا ملتب مجتمعه ، ولا نظام حكمه ولا منهج سياسته ، ولا موجبات فنه وأدبه وتصميمه ... إلخ من مصادر غير إسلامية ، ولا أن يتلقى من غير مبيل يثق في دينه وتفسيره ونفس شيء من هذا كله " . (٣٩) وإذا كان كل ما هو مادي لا جنس له ولا وطن ، فإن كل ما سوى ذلك يدخل مباشرة في مجال العقائد والتصورات التي يجب أن تؤخذ عن الله " هذا هو الإسلامي .. هذا هو وحده " " وكما أن الله لا يفر أن يشرك به ، فكذلك هو لا يقبل منهجاً مع منهجه .. هذه كذلك سواء بسواء لأن هذه تلك على وجه اليقين " (٤٠) ولا غرابة بعد هذا كله أن نجد هذه الأطروحات كلها في خطاب الشباب مطروحة بنفس الدرجة من اليقين والحسم والقطع . وهذا واضح في البيان الذي أصدرته حركة الجهاد الإسلامي في فلسطين المحتلة ، يهنئ منه هنا هذه الفترة الخاصة بالدولة القومية وكيف أدخلها الاستعمار الأوربي إلى العالم الإسلامي ، بعد أن خلق لنفسه أعواناً من أبناء العالم الإسلامي ذاته .

يقول البيان محصلاً جرم الدولة القومية على عائق أوروبا ، وخالفاً بين الأسباب والنتائج في تحليل الواقع : " إن انحسار القوة المدنية العسكرية وجمود الفكر في العالم الإسلامي الذي بدأ بعد القرن السابع عشر الميلادي ، وإن كان يعود لأسباب كثيرة تراكمت منذ القرن الهجري الأول ، هذا الانحسار قابله الجبهة المتصاعدة لأوروبا ثم تبلور المشروع الاستعماري الغربي . وفي حين اخترق الاستعمار معظم أنحاء العالم بسهولة نسبية إلا أن الجدار الإسلامي ، رغم تراكم الضعف ، كان ما يزال صلباً قوياً قادراً على المقاومة والمقاومة لأكثر من قرنين كاملين . ومع تزايد الخلل في ميزان القوى كان لهذا الجدار أن يهتار ، إلا أن انهياره لم يتم إلا عيسر عملية غاية في التعقيد والشلل . لقد نجح المشروع الاستعماري أولاً في استلاب قطاع واسع من نخبة العالم الإسلامي لصالح مرجعيته الثقافية ، ثم نجح ثانياً في تزيق العالم الإسلامي بالقوة ، قوة السلاح والجنود والاحتلال الدموي ، من معارك ساحل عمان إلى ليبيا ومصر وإلى الحرب الأولى . ثم نجح ثالثاً في زراعة دولة الكيان الصهيوني في قلب العرب والإسلام كضمان لدعومة التجزئة والتبعية والإلحاق والهينة " . (٤١) تبدو الحركة القومية في هذا الخطاب مؤامرة أوروبية لتزويق وحدة العالم الإسلامي ، وهذه مقدمة - تطرح بوصفها بديهية - لرفض إعلان الدولة الفلسطينية الذي صدر مؤخرًا عن

ألا لا يجهل أحد علينا فتجهل فوق جهل الجاهلينا
وقول الآخر :

أحلامنا تزين الجبال زرانة وتخالنا جنأ إذا ما نجهل
فالجهل هنا ينصب على السلوك الناقص للعقل والمنطق .
وهو - كما يفهم من سياق الاستخدام في شعر ما قبل الإسلام -
العدوان الذي لا سبب له ولا مبرر من جهة العقل والمنطق .
إنه في التأويل الاجتماعي للغة الاستناد إلى مبدأ
القرة والفقر في العلاقات بين القبائل من جهة وبين الأفراد
والجماعات (بطون القبيلة) داخل القبيلة من جهة أخرى .
إنه المبدأ الذي صاغه زهير بن أبي سلمى الشاعر في قوله :
ومن لم يذ عن حوضه يسلاحه

يهدم ، ومن لا يظلم الناس يظلم

ولا شك أن العلاقات الاجتماعية القائمة على الظلم /
الجهل كانت من أهم أسباب التخلف العام في ذلك الواقع .
وكان من أخطر ما جاء به الإسلام لتطوير هذا الواقع مبدأ
الاحتكام إلى " العقل " ونفي الظلم والجهل ، ويمكن
استناداً إلى هذه الحقيقة فهم كل ما جاءت به النصوص
الدينية الأولية من تنديد بـ " حكم الجاهلية " بوصفها دعوة
لتحكيم العقل والمنطق ، وهو فهم يتعارض متعارضاً جذرياً
مع فهم الخطاب الديني . إن النصوص تخاطب في الأصل
والأساس واقعاً تاريخياً محدداً ، تتحدد من خلاله - وعبر
لفظه بكل اجتماعيتها - دلالتها ، لكن هذه الدلالة قابلة دائماً
للافتتاح والاتساع شريطة عدم الإخلال - أو التناقص - مع
الدلالة الأصلية . وهكذا نجد بين المعنى التاريخي لمصطلح
" الجاهلية " وبين معنى " الجهل " في استخدامنا المعاصر
وشائج ، فعدم العلم وانتفاء المعرفة ركيزة أساسية للخضوع
لسطرة الانفعال والاستسلام لقوة العاطفة ، أو لنسبل
لـ " التعصب " .

تحولت كلمة " الجاهلية " في لغة ما بعد الإسلام لتكون
مصطلحاً دالاً على مرحلة تاريخية في تطور المجتمع
العربي ، هي مرحلة ما قبل الإسلام . وإذا كان الإسلام يمثل
الموقف التقيضي بمعنى ذلك أنه يمثل جوهرية موقف الاحتكام
إلى العقل والمنطق حتى في فهم نصوصه ذاتها . لكن
الخطاب الديني - مستخدماً آية إهدار البعد التاريخي -
يرفض كل ذلك في سبيل ايدئولوجيته بالخاصة ، فالجاهلية
طبقاً لتعريفه هي الاعتداء على سلطان الله والاحتكام إلى
العقل " هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان
الله في الأرض وعلى أخص الشخصيات الأكرهية وهي
الحاكمية ، إنها تسند الحاكمية إلى البشر ... في صورة
ادعاء حق وضع التصورات والقيم والشرائع والقوانين والأنظمة
والأوضاع بمزمل عن منفع الله للحياة " (٤٥) وهنا على

يتمه لها الخطاب الديني . يردى التوحيد بين الفكر والدين
إلى التوحيد مباشرة بين الإنساني والإلهي ، وإضافة قداسة
على الإنساني والزمان ، ولعل هذا يقصر لنا تردد كثير من
الكتاب في تحفظه كثير من آراء علماء الدين ، بل والتستر
أحياناً على هذه الآراء وتبريرها . (٤٤) وإذا كنا في مجال
تحليل النصوص الأدبية - وهي نتاج عقل بشري مثلنا - لا
نزع من تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه ، فإن
الخطاب الديني لا يكتفى بإهدار البعد التاريخي الذي يفصله
عن زمان النص ، بل يزعم لنفسه قدرة على الوصول إلى
القصد الإلهي .

ونفس الدرجة من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي
في تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهوموه وبين
مشكلات الماضي وهوموه ، وافترض إمكانية صلاحية حلول
الماضي للتطبيق على الحاضر . ويكون الاستناد إلى سلطة
السلف والتراث ، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية
تصنع بذات قداسة النصوص الأولية ، تكثيفاً لآلية إهدار
البعد التاريخي ، وكلنا الاليتين تساهم في تعميق اغتراب
الإنسان والتستر على مشكلات الواقع الفعلية في الخطاب
الديني . ومن هذه الزاوية لنمض التفاعل بين هذه الآلية وبين
الآلية الثانية : " رد الظواهر إلى مبدأ واحد " ، خاصة فيما
يرتبط بتفسير الظواهر الاجتماعية . إن رد كل أزمة من
أزمات الواقع في المجتمعات الإسلامية - بل وكل أزمات
البشرية - إلى " البعد عن منفع الله " هو في الحقيقة عجز
عن التعامل مع الحقائق التاريخية . وإلغائها في دائرة المطلق
والغبيبي . والنتيجة المحتمة لشل هذا المنهج تأييد الواقع
وتعميق اغتراب الإنسان فيه ، والوقوف جنباً إلى جنب مع
كل قوى التقدم ، تناقضاً مع طاهر الخطاب الذي يبدو ساعياً
للإصلاح والتغيير ، متادياً بالتقدم والتطوير .

ولعله يكفيننا هنا الكشف عن توظيف هذه الآلية في
استخدام الخطاب الديني لمصالح " الجاهلية " ، ما دنا
ستعود الكشف عن توظيفها - وتوظيف غيرها من الآليات
- في سياق تحليلنا للمنتجات الفكرية . ومن البداية لا
يجب الخلط بين الجهل - بمعنى اتعدام العلم والمعرفة في لغتنا
المعاصرة - وبين الجهل المناقض للحلم في اللغة العربية قبل
الإسلام .

الجهل في لغة ما قبل الإسلام يعني الخضوع لسطوة
الانفعال ، والاستسلام لقوة العاطفة ، دين الاحتكام إلى
زرانة العقل وقوة المطلق ، وهكذا نفهم افتخار بعض شعراء
هذا العصر بالقدره على مقابلة الجهل بهذا المعنى يمثل ،
وذلك كقول بعضهم :

تقريباً . فى الأزياء والحركات والإيماءات وفى كثير من خصائص لغتهم وطريقة تفكيرهم لها . إن الإسلام فيما يتصور الخطاب الدينى خلق عن السلم كل ما يربطه بواقعه " لقد كان الرجل حين يدخل فى الإسلام يقطع على عيته كل ما فيه من الجاهلية ، كان يشعر فى اللحظة التى يجيء فيها إلى الإسلام أنه يبدأ عهداً جديداً ، منفصلاً كل الانفصال عن حياته التى عاشها فى الجاهلية ... كانت هناك عزة شعورية كاملة بين ماضى المسلم فى جاهليته وحاضره فى إسلامه ، تنشأ عنها عزة كاملة فى صلاته بالمجتمع الجاهلى من حوله وروابطه الاجتماعية فهو قد انفصل نهائياً عن بيئته الجاهلية ، واتصل نهائياً ببيئته الإسلامية حتى ولو كان يأخذ من بعض المشركين ريعاً فى عالم التجارة والتعامل اليومى ، فالعزلة الشعورية شئ والتعامل اليومى شئ آخر " . (٥٠)

ومن الطبيعى فى مثل هذا التصور أن يرتبط بالضرورة إلى الانفصال عن الواقع واعتزاله والاستعلاء عليه ، " ليست مهمتنا أن نصلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلى ولا أن ندين له بالولاة ، فهو بهذه الصفة - صفة الجاهلية - غير قابل لأن نتصلح معه . إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولاً لنغير هذا المجتمع أخيراً ... إن أولى الخطوات فى طريقنا أن ننتقل على هذا المجتمع الجاهلى وقيمه وتصوراته ، وألا نتغزل نحن عن قيمنا وتصوراتنا قليلاً أو كثيراً لنتلقى معه فى منتصف الطريق . كلا إننا راياء على مفرد الطريق ، ونحن نساير خطورة واحدة فإنا ننفذ المنهج كله وننفذ الطريق " . (٥١) من هذا النوع ينتج خطاب الجماعات الإسلامية ، ويشكل سلوك أفرادها ، وهكذا يعيش المسلم - بفعل هذا الخطاب - خارج التاريخ . وكما أن المسلم يستحيل أن يتصلح مع واقعه إلا بعد تغييره ، كذلك الإسلام يستحيل أن يتصلح مع أى فظ من أفاظ الفكر ، أو أى تصور من التصورات الرضعية أبداً كان ، " فغفرة الإسلام واضحة فى أن الحق لا يتعد ، وأن ما عدا هذا الحق فهو الضلال ، وهما غير قابلين للتليس والامتزاج ، وأنه إما حكم الله وإما حكم الجاهلية ... لم يجىء الإسلام إذن ليرث على شهرات الناس المشلة فى تصوراتهم وأنظمتهم وأوضاعهم وعاداتهم وتقاليدهم سواء منها ما عاصر الإسلام ، أو ما تخلف البشرية فيه الآن ، فى الشرق أو فى الغرب سواء . إنما جاء ليلقى هذا كله ، ويصنعه نسخاً ، ويقيم الحياه البشرية على أسسه " . (٥٢) وهكذا تندب واقعية الإسلام كما يطررها الخطاب الدينى ذاته ، ناهيك بالعلاقة الجدلية التى يكشف عنها التاريخ بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لتزول

هذا التعريف لا يعبر المصطلح عن مرحلة تاريخية انقضت ومضت ، ولكنه يعبر عن حالة أو موقف فكري قابل للتكرار . كلما انحرف المجتمع عن نهج الإسلام فى الماضى والحاضر والمستقبل على السواء " . (٥٦) وهذا التعريف فيما يزعم الخطاب الدينى هو التعريف الموضوعى ، وفى إشارته تدخل " جميع المجتمعات القائمة اليوم فى الأرض فعلاً " (٥٧) ولا يستثنى من ذلك المجتمعات الإسلامية ، أو التى تسمى كذلك " فهى - وإن لم تعتقد بالروحية أحد إلا الله - تعطى أخص خصائص الروحية لغير الله ، فتدين بحاكمية غير غير الله " . (٥٨) .

الجاهلية إذن نقبض الحاكمية ، هى الخضر لحكم البشر فى مقابل الخضر لحكم الله . وزعم أن الحاكمية تعنى فى التحليل النهائى الاحتكام إلى التصور الدينية ، فإن هذه التصور لا تستغنى عن البشر فى فهمها وتناولها ، أى أنها لا تفصح بذاتها عن معناها ودلالاتها ، وإفا ينطق بها الرجال كما قال الإمام على بن أبى طالب . وطبقاً للخطاب الدينى - كما سبق الإشارة - فالسلطة الوحيدة القادرة على القيام بهذه المهمة موضوعية مطلقة - بعيداً عن الأهواء والتحييزات الأيديولوجية - هى السلطة التى يمثلها رجال الدين . أى أن الحاكمية الإلهية تنتهى فى الحقيقة إلى حاكمية رجال الدين ، وهم ليسوا فى النهاية سوى بشر لهم تحيزاتهم وأهواؤهم الأيديولوجية . لكن الخطاب الدينى يجعل من هذه النتيجة المنطقية ، ولا تقول الاستنتاج ، ويطعاً إلى التعمية الأيديولوجية التى لا تحمل هذا التناقض . يقول " وملكمة الله فى الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية فى الأرض رجالاً بأعبائهم - هم رجال الدين - كما كان الأمر فى سلطان الكنيسة ، ولا رجالاً ينطقون باسم الآلهة ، كما كان الحال فيما يعرف باسم الشيوعية أو الحكم الإلهى المقدس ، ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هى الحاكمية وأن يكون مرد الأمر إلى الله وفق ما قرره من شريعة مبنية " . (٥٩)

ولا يفت إهدار البعد التاريخى وتجاهله عند وهم التماثل بين الماضى والحاضر ، بل يتجاوز ذلك إلى فهم حركة الإسلام فى مرحلة الشأء فى واقع المجتمع . ولا نريد أن ندخل هنا فى تحليل جدلية العلاقة بين الإسلام والواقع منذ اللحظة الأولى لتزول الوعى ، فالخطاب الدينى يبدو مدركاً لبعض أبعاد هذه العلاقة حين يردد اثبات واقعية الإسلام ، أو مراعاته التدرج فى الإصلاح والتغيير . ولكنه يتجاهل كل ذلك حين يتحدث عن علاقة المسلمين الأتائل بواقع مجتمعهم ، فينتابن تصوره للمسلمين فى عصر الرعى مع تلك الصورة " الفاتنانية " التى تعرضها المسلسلات الدينية التلفزيونية ، حيث يتمايزون عن معاصريهم فى كل شئ.

الوحي . وينتهي الخطاب الديني بعزل الإسلام عن الواقع والتاريخ معاً ، مع أن الوحي - ومن ثم الإسلام - واقعة تاريخية .

ثانياً : المنطلقات الفكرية أ - الحاكمية

كانت دعوة الإسلام في جوهرها دعوة لتأسيس العقل في مجال الفكر ، والعدل في مجال السلوك الاجتماعي ، وذلك بوصفهما تقيضين للجهل والظلم ، وهما ركيزتا الواقع في المجتمع العربي الذي خاطبه الوحي أولاً ، كما سبقنا الإشارة . وقد ظل الخطاب الديني في تاريخ الثقافة الإسلامية - وبتياراته وانحيازه المختلفة - حريصاً على نفى أي تعارض يمكن أن ينشأ - بحكم حركة الواقع المستمرة وثبات النصوص - بين الوحي والعقل . واتفق الجميع تقريباً على أن النقل إما يثبت بالعقل ، والعكس ليس صحيحاً ، العقل هو الأساس في تقبل الوحي ، ثم كان الخلاف فيما بعد ذلك : هل يستقبل العقل بعد أن قام بدوره في إثبات النقل ، أم يظل يمارس فعاليتيه في فهم النصوص وتأويلها ، لكن هذا الخلاف ظل خلافاً نظرياً ، واستمر الخطاب الديني يحرص على إثبات " مرافقة صريح العقول لصحيح المنقول " كما مثروا ابن تيمية أحد كتبه الهامة ، وهو الفقيه السني الأصولي المحافظ . وقد ساهم علماء أصول الدين الفقه في تأسيس مبسرة من المبادئ الهامة - كالتقاسم و مراعاة المقاصد والمصالح المرسل - في مجال فعالية العقل الإنساني في فهم النصوص وتأويلها . وظلت الثقافة العربية الإسلامية حية نشطة طالما ظل تأسيس العقل شاغلبها الأساسي ، وطالما ظلت قائمة على " التعددية " و " حرية الفكر " وهو ما لم يستمر طويلاً بحكم عوامل اجتماعية سياسية سنشير إلى بعضها في سياق تحليلنا .

وتعمد أولى محاولات إلغاء العقل لحساب النص إلى حادثة وقع المصاحف على أسنة السيوف ، والدمار إلى تحكيم كتاب الله - من جانب الأمويين في موقعة " صفين " ، ولا خلاف على أنها كانت " حيلة " إيديولوجية استطاعت أن تخفف باسم النص صفوف قوات الخصم وأن توقع بينهم خلافاً أنهى الصراع لصالح الأمويين . إن حيلة التحكيم تكشف عن محتواها الإيديولوجي حين نذكر أنها نقلت الصراع من مجاله الخاص السياسي الاجتماعي إلى مجال آخر هو مجال الدين والنصوص ، وقد أدرك الإمام على ذلك وكان قوله لرجالہ : " عباد الله أمضوا على حكم وصديقكم قتال عدوكم ، فإن معارضة وعسروا بن الحصاص (وذكر أسماء أخرى) ليسوا بأصحاب دين ولا قرآن . أنا أعرف بهم منكم ، قد صحتهم أطفالاً ، وصحتهم رجالاً ،

فكانوا شر أطفال وشر رجال ، ويحكم أنهم ما رفعوها ... لكم إلا خديعة ودعنا ومكيدة " . (٥٣) وحين يتحول الصراع الاجتماعي السياسي من مجال الواقع إلى مجال النصوص ، يتحول العقل إلى تابع للنص ، وتتحدد كل مهمته في استثمار النص لتصوير الواقع إيديولوجياً . وينتهي ذلك إلى تأييد هذا الواقع من جانب مفكري السلطة والمعارضة على السواء ، طالما تحول الصراع إلى جدل ديني حول تأويل النصوص . وبالإضافة إلى ذلك يؤدي تحكيم النصوص في مجال الصراع الاجتماعي والسياسي إلى " الشمولية " في فعالية النصوص ، حتى وصلت إلى حد الهيمنة في الخطاب الديني المتأخر ، كما يبدو في مبدأ " الحاكمية " في الخطاب الديني المعاصر .

وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقاتل بالنصوص ويلوذ بها ويحتسب فإن هذا ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ، بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزال بعد عصر المؤمنين ، وتم بالمثل حصار العقل الفلسفي في دوائر ضيقة ، ثم جاء أبو حامد الغزالي ووجه للعقل الضربة القاضية . وليس من الغريب أن يكون العصر الذي شهد خطاب الغزالي وأصغت إليه هو عصر الانهيار السياسي والتفكك الاجتماعي ، وسيطسرة " العسكر " على شئون الدولة ، وهو العصر الذي انتهى بسقوط بغداد والفتضاء على الشكل الرمزي الأخير للدولة الإسلامية . كانت ضربة الغزالي للعقل ، كما سبقنا الإشارة ، من زاوية تفكيك العلاقة بين الأسباب والنتائج ، أو بين العلل ومعلولاتها . وانتهى الأمر إلى حد استدعاء السلاطين من جانب الفقهاء - بعد حوالي قرن من وفاة الغزالي - على كل من يتعاطى الفلسفة تعلماً أو تعليمًا ، لأن الفلسفة أس السقم والإحتلال ، ومادة الحيرة والضلال ، ومشار الزنخ والزندقة . ومن تفلسف عصمت عينه عن محاسن الشريعة المظهرة المؤيدة للحجج الظاهرة والبراهين الباهرة . ومن تلبس بها تعليمًا وتعلماً قارنه بالهزلان والحرمان ، واستعوز عليه الشيطان ... قالوا يجب على السلاطين أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم ، ويخرجهم عن المدارس ويعدمهم ، ويحارب على الاشتغال بفنهم ، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام ، لتخمد نارهم ، وتحي آثارها وآثارهم " . (٥٤) .

وهكذا ينتهي الخطاب السلطاني إلى التعارض مع الإسلام حين يتعارض مع أهم أساسياته " العقل " ويتصور أنه بذلك يؤسس " العقل " ، والواقع أنه ينتهي بنفي أساسه المعرفي . إن العودة إلى الإسلام لا تتم إلا بإعادة تأسيس العقل في

الوهي (.. القائم على أساس : إخراج البشر من عبادة المهاد إلى عبادة الله وحده دون سواه " (٥٦) ومثل هذا الفصل الكامل بين الإلهي والإنساني يتجاهل حقيقة هامة ثابتة في طبيعة الروح الإلهي ذاته بوصفه "تنزيلاً" أي بوصفه حلقة وصل وخطاباً يتواصل به الإلهي والإنساني ، وبحارة أخرى : إذا كان الخطاب الإلهي - المتضمن منهجه - يتوصل بلغة الإنسان "تنزيلاً" مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته ، فإن العقل الإنساني يتواصل مع الخطاب الإلهي "تأويلاً" بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه . لكن الخطاب الديني يتجاهل هذه الحقيقة الكبرى ، ويعرض - متغنياً خطاً سلفه الأشعري ، ومكرساً إيديولوجية مشابهة - في نقى الإنسان ونفسيه في الواقع ، فمفسحاً المجال لتحكم سلطوى من طراز خاص .

ولكن تتصنع الهوية بين الإلهي والإنساني يتم إعادة صياغة المفاهيم الدينية ، بإعادة تأويلها ، لتصب في إيديولوجية "الحاكمية" ، خاصة مفاهيم " العبادة " و " الإله " و " الرب " و " : الدين " وهي المفاهيم التي أفرد لها المودودي رسالة مستقلة ، طبعت طبعا عديدة في حديد من البلاد الإسلامية ، كما أنها تعد بمثابة "مانيفستو" بالنسبة لكثير من الجماعات الإسلامية (٥٧) ويكاد قطب أن يكون شارحاً لأفكار المودودي ومفسراً لها ، ويكفينا هنا القول عند شرحه لمفهوم "الألوهية" المفهوم المركزي الذي تتصور عليه المفاهيم الثلاثة الأخرى . يعتبر قطب أن أهم خصائص الألوهية - بل أرى هذه الخصائص - " الحاكمية " أو " حق الحاكمية المطلقة ، الذي ينشأ عنه حق التشريع للمهاد ، وحق وضع المناهج لحياتهم ، وحق وضع القيم التي تقوم عليها هذه الحياة ... وكل من ادعى لنفسه حق وضع منهج حياة جماعة من الناس ، فقد ادعى حق الألوهية عليهم ، بإدعائه أكبر خصائص الألوهية ، وكل من أقره منهم على هذا الادعاء فقد انتفذه إلهياً من دون الله ، بالاعتراف له بأكثر خصائص الألوهية " . (٥٨) والمنهج الإسلامي على ذلك هو المنهج الذي " يقوم على أفراد الله وحده بالألوهية " متشكلة في الحاكمية " وينظم الحياة الواقعية بكل تفصيلاتها اليومية " . (٥٩) وعدم الخضوع للحاكمية بوصفها أكبر خصائص الألوهية يعنى الترد على عبودية الإنسان لله ، ولكنه نرد بغضى به إلى الوقوع في عبودية البشر ، وهي العبودية الكبرى في نظر الإسلام فيما يرى قطب ، مرحباً بذلك بين تأويله - وتأويل المودودي - وبين الإسلام (٦٠) . إن الإسلام جاء في نظر الخطاب الديني ليحرر الإنسان ، لكن فهم هذا الخطاب للحرر الذي جاء به الإسلام يتم اختزاله في نقل مجال الحاكمية من العقل البشري إلى الروح الإلهي : " إن إعلان ربوبية الله وحده

الفكر والثقافة ، وذلك على خلاف ما يبدو إليه الخطاب الديني المعاصر من تحكيم النصوص ، مردداً أصداً " نداء أسلافه الأمويين الذي أدى إلى نتائجه المنطقية في الواقع الإسلامي . وإذا كانت النهضة الأوروبية الحديثة قامت على أساس تحرير العقل من سلطة الاحتكام إلى النصوص التي تحتكر الكنيسة تأويلها وفهمها ، فقد كان من الطبيعي أن تجد عقلانية الثقافة الإسلامية - وهي العقلانية التي حوصرت حتى تم القضاء عليها - سنداً لتوجيهاتها . ولعل هذا يفسر لنا أن مفهوم " الجاهلية " في الخطاب الديني المعاصر يمتد ليشمل كل اتجاهات التفكير العقلاني في الثقافة العربية الإسلامية أو في ثقافة أوروبا على السواء . وقد مر بنا كثير من الاستشهادات التي تتجاهل الشيطان الأوروبي ، وترى في كل نتاج الفكر الإسلامي بعد عصر الوحي (النبع الصالح) انحرافاً عن الإسلام . وإذا كان أهر الأعلی المودودي - أحد مصادر قطب الهامة - يجمع " الجاهلية " في ثلاثة اتجاهات : هي الإلحاد ، والشرك أو الوثنية بكافة أشكالها القديمة والحديثة ، والنزعة الصوفية العرفانية فإنه يرى أن هذه الاتجاهات الثلاثة قد تسلمت إلى الواقع الإسلامي - مستترة بصحابة الإسلام - بعد عصر الخلفاء الراشدين مباشرة ، وبدأت تبتسومها في ثقافتها . وانتهى الأمر فيما يرى المودودي " إلى تدفق خليط من الفلسفة والأدب والعلوم من اليونان والإيرانيين والهنود في التربة الإسلامية . وبذلك بدأ الخلاف النظري بين المصلحين ، بدأت عقائده المعتزلة والنزعات الشكية والإلحادية ، وقبل ذلك أو على رأسه بدأ الانتهاء إلى الفرقة والخلاف في مجال العقائد ، وأدى إلى وجود فرق واتجاهات جديدة . وبالإضافة إلى ذلك وجدت فنون الرقص والموسيقى والرسم - وهي فنون غير إسلامية - تشجيباً من أولئك الذين كان محرماً عليهم أن يفتروا هذه الفنون (التبيحة) . (٥٥)

هذا الهجوم على التفكير العقلاني ورفض الخلاف والتعددية ، قديماً وحديثاً ، يمثل أساساً من الأسس التي يقوم عليها مفهوم " الحاكمية " ، والأساس الثاني ، والأخضر ، هو وضع " الإنساني " مقابل " الإلهي " والمقارنة الدائمة بين المنهج الإلهي ومناهج البشر . ومن الطبيعي أن تزدي المقارنة إلى عديمة الجهد الإنسانية : " إن تجارب البشر كلها تدور في حلقة مفرغة وداخل هذه الحلقة لا تتعداها - حلقة التصور البشري والتجربة البشرية - والمثيرة البشرية المشوبة بالجهل والنقص والضعف والهوى - في حين يحتاج الخلاص إلى الخروج من هذه الحلقة المفرغة ، وبدء تجربة جديدة أصيلة ، تقوم على قاعدة مختلفة كل الخلاف : قاعدة المنهج الرائي الصادر من علم (بدل الجهل) وكمال (بدل النقص) وقدرته (بدل الضعف) وحكمته (بدل

يقع أماناً إلا البحث عن الأسباب الحقيقية لسيطرته على الخطاب الديني بدءاً من فترة الستينيات من جهة ، والكشف عن مردوده في الواقع الاجتماعي السياسي والثقافي الفكري من جهة أخرى .

بدأ الخطاب الديني التركيز على مفهوم الحاكمية من خلال كتابات سيد قطب مفكر جماعة الإخوان المسلمين ، خاصة في فترة الستينيات ، وبعد الصدام الكبير الذي وقع بينها وبين السلطة السياسية في منتصف الخمسينيات تقريباً ، وهو الصدام الذي أدى إلى حل الجماعة ، ومحاكمة أعضائها ، حيث تم إعدام عدد من القيادات ، وحكم على الأعضاء بالسجن لمدة متفاوتة حسب مرتبتهم التنظيمية . وإذا كان الإخوان قد أنكروا ، ولا يزالون ينكرون - علاقة التنظيم بحادث التشيعة ، بل يذهب كثير منهم إلى أن الحادث كان " قسبيلة " مدبرة من جانب السلطة السياسية لإيجاد مبرر للقضاء على نشاط الجماعة ومصادرة فكرها ، فإن نشاط الجماعة في الحقيقة لم يتوقف ، بل تحول إلى " السرية " . وكان سيد قطب من أعضاء الجماعة الذين خاضوا تجربة السجن ، لكنه لم يتوقف عن الكتابة ، وعل هذه الفترة في التي جعلت منه مفكر الجماعة والمعلم واديدولوجيتها . لذلك يميل الكثير من الدارسين القول إلى بأن التركيز على مفهوم الحاكمية في كتابات قطب بكل ما ترتب عليه من تكفير للمجتمع ، ومحاكمة كل الأنظمة والألساق الاجتماعية والسياسية والفكرية في تاريخ البشرية ، يمكن تفسيره بالاضطهاد والتعذيب الذي عانى منه الإخوان ، ومعهم سيد قطب ، في السجون والمعتقلات . إنها إذن عقيدة " الاضطهاد " هي التي جعلت بين قطب والمردودي ، وجعلت الأول ينقل عن الثاني ، (٦٣) لكن هذا الرأي في الحقيقة يقدم تبريراً أكثر مما يقدم تفسيراً ، خاصة بعد أن كشفنا في كثير مما سبق أن مفهوم الحاكمية مفهوم محاتب للخطاب الديني الذي ساد تاريخ الإسلام الثقافي ، وإثمه من ثم كامن في بنية هذا الخطاب ، يتجلى حيناً ويختفي حيناً آخر . إن عقيدة الاضطهاد قد تصلح لتفسير الظواهر السلوكية عند بعض الشباب الذي حمل أفكار قطب ، وتشربها داخل السجون ، وخرج بعد ذلك يحوّلها إلى واقع ولو بالاضطهاد . وإذا جاز لعقيدة الاضطهاد أن تفسر تجلّي المفهوم في خطاب قطب ، فإنها لا تفسره في المصدر الذي اعتمد عليه قطب : خطاب المودودي ، وظل السؤال معلقاً ينتظر الإجابة .

ولعله من المفيد في محاولة الإجابة على السؤال أن نرصد بعض ملامح التغيير في مطالب خطاب قطب قبل

للعالمين معنا الثورة الشاملة على حاكمية البشر في كل صورها وأشكالها وأنظمتها وأوضاعها ، والتعدد الكامل على كل وضع في أرجاء الأرض ، الحكم فيه للبشر بصورة من الصور ، أو بتعبير مرادف : الألوهية فيه للبشر في صورة من الصور ، ذلك أن الحكم الذي مرد الأمر فيه إلى البشر ومصدر السلطات فيه هم البشر هو تاليه للبشر يجعل بعضهم لبعض أرباباً من دين الله " (٦٤) .

وإذا كان المنهج الإلهي يرتد في النهاية إلى فهم البشر للوحى وتأويلهم له - كما سبق الإشارة مراراً - فإن مفهوم الخطاب الديني للتحري الذي جاء به الإسلام للإنسان يتبدد ، كاشفاً عن الطاء الأيديولوجي لمفهوم الحاكمية ، بكل ما يحايطه من إلغاء للعالية العقل وتسليم الإنسان - مقيداً - إلى تحكم سطوى من قط خاص . لقد جاء الإسلام بعقيدة التوحيد تحميراً للعقل البشرى من سلطة الأوهام والأساطير ، وتأسيساً لحريته في ممارسة فعاليته في الفكر والواقع الطبيعي والاجتماعي على السواء ، هذا بالإضافة إلى مخاطبة هذه العقيدة - التوحيد - للواقع الاجتماعي ، ومساهمتها في إعادة صياغة العلاقات بين قبائله المتصارعة ، وتأسيس علاقات جديدة جرورها العدل والمساواة . لكن الخطاب الديني يفتزل هذه الحقيقة ، ويؤول منظورها ، ويستند هذا التأويل المختزل إلى العري المعاصر للوحى : " لا إله إلا الله كما يدركها العري المعارف بملول لغته : لا حاكمية إلا الله ، ولا شرعية إلا من الله ، ولا سلطان لأحد على أحد ، لأن السلطان كله لله " . (٦٥) إن هذا التوحيد بين الألوهية والحاكمية الشاملة المطلقة في كل شئون الواقع والحياة ينتهي إلى اختزال الإنسان فسى بمسند " العبودية " ويعتقد الخطاب الديني أن التأكيد على هذا البعد وحده في مسألة علاقة الإنسان بالله هي قمة التحرر التي يتحها الإسلام للإنسان . والحقيقة أن التركيز على هذا البعد ، له مردوده الخطير على مستوى العلاقات الأفراد في المؤسسات الاجتماعية المختلفة من جهة ، وفي علاقتهم بمثل السلطة " أي سلطة على أي مستوى - من جهة أخرى ، ويعتمد الخطاب الديني في تكريسه لعبوديه الإنسان على سلطة التصور الدينية الكثيرة بالطبع دون إدراك لأن للتصور جميعاً - ومنها الدينية - تاريخيتها التي لا تتناقض مع الإيمان بمصدرها الإلهي ، فالوحى - كما سبق الإشارة - واقعة تاريخية ، لا مجال لانتزاع لغته من سياق بعدها الاجتماعي . ولأننا سنناقش في الفقرة التالية - بتفصيل كاف - معضلة النص في الخطاب الديني ، فملينا أن نحصى في هذه الفقرة في تحليل ما يرتبط بمفهوم الحاكمية ، ولم

الإجراءات كقيلة أن تقدم للبشرية مجتمعاً من طراز آخر ، هو المجتمع الإسلامي ، الذي " قد تجد فيه الإنسانية حلماً الذي تحاولته الشيوعية ، ولكنها تطسه بوقوفها عند حدود الطعام والشراب ، وتحاوله الاشتراكية ، ولكن طبعها المادية يحرمه الروح والطلاقة " . (٦٦) وبصرف النظر عن ذلك الفهم السطحي القاصر لكل من الاشتراكية والشيوعية ، فإن قطب لا يرى تضامناً بينهما وبين الإسلام إلا فيما يتصل بالحقيقة في جانبها الروحي . وهذا قريب إلى حد كبير من طرح الميثاق الوطني لثورة يوليو للاشتراكية العربية ، بل إن الإجراءات التي يطرحها قطب لتحقيق عدالة الثورة في الإسلام لا تختلف كثيراً عن تلك التي تحققت في مرحلة الستينيات . إن الإسلام - فيما يرى قطب - ينع في يد الدولة سلطات واسعة " لتعدد الملكيات والثروات ، ولتأخذ منها ما يلزم لإصلاح المجتمع وتقدم ما لا يضر ، ولتتحكم في إيجار العقارات ، وفي نسب الأجور ، ولتقوم المرافق العامة ، وتقتع الاحتكار ، وتصرم الربا والربح الفاحش والاستغلال . هذا الإسلام لا يوافق الطبقات المستغلة ولا يضمن مع المستغلين البقاء " . (٦٧) ويتجاوز قطب أحياناً هذا الطرح العام ويقدم حلولاً تفصيلية ، فعمل مشكلة الغلاء مثلاً ليس : " أن تتحكم الدولة في التصدير والاستيراد ، وأن تشتري خبائها كل الحاصلات التي تصدر إلى الخارج وفي أراثها القطن بسعر يجرى الزراع ، ثم تباعها في خبائها بالأسعار العالمية ، فاما الحبيبة الناشئة عن الفرق ، فتأصمهم بها في تخفيض سعر الواردات حين تبايع للمستهلك ، وتسد بها الفرق بين ثمن شرائها المرتفع وثمان بيعها المناسب للجماهير . (٦٨)

هذا هو الشق الأول الخاص بعدالة المال في الإسلام ، أما الشق الثاني الخاص بعدالة الحكم فهو يتحقق بتطبيق مبدأ الشورى بطريقة عصرية ، أي بالديمقراطية حيث الشعب هو مصدر السلطات - فالحكم في الإسلام يتلقى الحكم من مصدر واحد هو إرادة المحكومين ، والبيعة الاختيارية هي الطريق الوحيد لتلقى الحكم ، والواقع التاريخي قام على هذا المبدأ . " وتتحقق البيعة بالانتخاب الحر ، ولا تتحقق الحرية الحقيقية إلا بنفي الاستغلال الاقتصادي ، وما يترتب عليه من قهر اجتماعي أولاً " كل ما يلحظه الإسلام هو إزالة القيد الذي يحمل الانتخاب غير محل حقيقة الرأي في الأمة ، فلا يكون الناخب تحت رحمة صاحب الأرض أو صاحب الصل أو صاحب السلطان كمنسا هو واقع الآن " . (٦٩) كيف حدث التحول في " أولويات " الخطاب الديني عند قطب ، وكيف عبر هذا التحول عن عدا واضح لكل إنجازات يوليو - وصل إلى التجهيل والتكفير - وهي الإنجازات التي كانت مطلب ذلك الخطاب ؟ ولكن علينا أن

انضمامه لجماعة الإخوان وبعد انضمامه لها - والقارى- لكتايب " معركة الإسلام والأسياسية " (١٩٥٠) و " العدالة الاجتماعية في الإسلام " (١٩٥١) يدرك مدى انشغال الكاتب بقضايا الواقع الملحة ، ومحاولة البحث عن حلول لها في الإسلام - لكنه أيضاً - القارى- يستطيع بسهولة أن يجد في تفسير الكتايب الأصول العامة التي سيطرت على خطاب قطب بعد ذلك : مثل وضع النظام الإسلامي في علاقة متعارض تام مع الثقافة الغربية ، ومثل نعى الانفصام الذي وقع في القرب بين الكنيسة والعلم ، والهجوم على مثلى الدعوة إلى التحرر الفكري والعقلي ، خاصة سلامة موسى وطه حسين . لكن الأهم من ذلك أنه يرفض التراث الفلسفي العقلي في الثقافة الأسياسية ، على أساس أن للإسلام فلسفته الأصلية الكامنة في أصوله النظرية والقرآن والحديث ، وفي سيرة رسوله وستة الصلبة . أما فلسفة ابن سينا ، وابن رشد وأمثالها من يطلق عليهم فلاسفة الإسلام فليست سوى ظلال لفلسفة الإغريقية لا علاقة لها حقيقة بفلسفة الإسلام . وحسبنا بقرآن بين علماء الأصول والمذاهب الفقهية من حيث موقف كل منها من إشكالية النص وعلاقته بالمصالح المرسلة نجده يقف مع الملكية لأنهم يجمعون بين المصلحة والنص ، ويرفض اجتراح الطوطي لتفدية المصالح المرسلة على النص ، كما يرفض موقف الشافعية الذين لا يمتدونها ، لكن هذا الموقف " المعتدل " من علاقة النص والواقع ستراجع عنه قطب بعد ذلك لحساب مبدأ أثير - سنناقشه فيما بعد - لدى الخطاب الديني المعاصر بشكل عام هو مبدأ لا اجتصاص مع النص " (٦٤)

إذا كانت تلك هي التراتب في خطاب قطب ، فإن متغيراته تتحدد في الإلحاح على القضايا الساخنة في الواقع والتي كانت شاغل كثير من القوى السياسية والاجتماعية ، بل كانت شاغل الخطاب المصري والعربي على مستوى الفكر والأدب ، ناهيك بالخطاب السياسي . كانت تلك هي قضايا : الاستثمار والإقطاع والطلم الاجتماعي والسياسي ، وكان ثمة وهي بالترتيب بين هذه القضايا ، يقول قطب : " يدرك الاستعمار أن قيام حكم إسلامي سيهدد الدولة إلى عدالة في الحكم وعدالة في المال ، فيعلم أظافر ديكتاتورية الحكم واستبداد المال ، والاستعمار بهم دائماً أن لا تحكم الشرع نفسها ، لأنه يمز عليه حينئذ إخضاعها ، فلا يد من طبقة ديكتاتورية حاكمة تلك سلطات استبدادية ، وتلك ثروة قومية ، هذه الطبقة هي التي يستطيع الاستثمار أن يتصالح معها " . (٦٥) وتتحقق عدالة توزيع الثروة في الإسلام - فيما يرى قطب - في مجموعة من الإجراءات التي لا تتعارض مع الحلم الشيوعي أو الاشتراكي ، بل إن هذه

تكون على بصيرة من أن التحول كان تحولاً نفسياً " الأولويات " لا في المعتقدات ، أصبحت الأولوية لقضية العقيدة - ولم تكن بالقطع غائبة - على قضية العدل . (٧٠) وأصبح الخطاب يتضمن رفضاً قاطعاً لطرح أي اتجاهات تقدم من قبيل التضليل عن الهدف الأسمى وهو إقرار المجتمعات البشرية بالعقيدة . وأصبح من واجب أصحاب الدعوة الإسلامية أن يرفضوا " السخرة الهائلة في ما يحسى تطوير الفقه الإسلامي في مجتمع لا يعلن خضوعه لشرعية الله ورفضه لكل شرعية سواها . من واجبه أن يرفضوا هذه الظلمة عن العمل الجاد ، الظلمة باستنابات البلور في الهواء " . (٧١) وهذه الدعوة في حقيقتها موجهة ضد فريق من علماء الدين - بعضهم كان من الإخوان - تعاونوا مع رجال برلبر ، لكن الأهم من ذلك أنها تعتمد على مبدأ " الحاكمية " ، فلا اتجاه ولا تشريع إلا بعد الإقرار به وسباده بوصفه لب العقيدة وجوهرها . وكما اخفت قضية العدل الاجتماعي ، أو تأجيل الفصل فيها إلا بعد الإقرار بالحاكمة ، وكان من الطبيعي أن يخفى العدل السياسي نهائياً ، لفهم الحاكمية ذاته - كما سبق أن شرحنا - بنفى التعددية الفكرية والسياسية ، وبعادي الديمقراطية : " إن هناك حزباً واحداً لله لا يعتمد وأحزاب أخرى كلها للشيطان وللطاغوت " . (٧٢)

إن طرح مفهوم الحاكمية بهذه الصورة يعكس ظروفًا شبيهة بتلك التي طرح فيها المفهوم أول مرة مع الفارق طبعاً بين الطرفين في الزمان والمكان وتعدد الواقع ، ولكنه الصراع على سلطة الحكم ، وبله أهد طرفي الصراع إلى تقله من إطار الصراع الأرضي إلى صراع ديني ، ويسمح له بتزييف وعي الناس وتخديرها للوصول إلى السلطة . ومن الخطأ البين تصور أن الصراع الذي وقع بين الإخوان وبين الثورة كان صراعاً حول الدين أو العقيدة ، بل كان صراعاً حول السلطة السياسية ، أو حول الحاكمية بمعنى حكم المجتمع والتحكم في إدارة شؤنه . ولم يكن موقف نظام برلبر من الإخوان موقفاً شاذاً يختلف عن موقفه من القوى الوطنية الأخرى التي اختلف معها وفقرها بحرف . إن تحول أولويات الخطاب عند قطب ناتج عن تحقيق نظام برلبر لكل مطالب الخطاب في مرحلة التفاته بالخطاب العام المسيطر لمجمل فصائل الحركة الوطنية ، فكان من الطبيعي أن تنفتح المجال لأسس هذا الخطاب ومنطلقاته الأساسية - والتي كانت في العمق - لتظهر على السطح . ومن اللافت للنظر أن الحد الأيديولوجي لخطاب قطب يكشف عن نفسه في جلاء لا يحصل اللبس لدى القراءة التي تتجاوز القشرة السطحية دون أن تنصق في الأغوار العميقة . وقد مر بنا أن رفضه لتطوير الفقه الإسلامي - وهو ما اعتبره بمثابة استنابات

للبلور في الهواء - كان رفضاً لتعاون فريق من العلماء مع نظام برلبر . وبالإضافة إلى ذلك فإنه يتوجه بخطابه بشكل مباشر إلى الشعارات التي صاغها النظام في مرحلة الستينيات وهي شعارات : الحرية والاشتراكية والوحدة . وباستثناء شعار الحرية يتوجه خطاب قطب لتعطيم هذه الشعارات ، ناقلاً عنها كل مشروعية ، مادامت لا تتأسس - في رأيه - على العقيدة / الحاكمية . إن الاشتراكية - أو العدالة الاجتماعية - والوحدة - التي تقوم على أساس القومية العربية ، إن هي إلا طواغيت أرضية وأصنام جاء الإسلام ليحطمها . إن محمداً - كان في استطاعته أن يثيرها قومية عربية تستهدف جميع قبائل العربية التي أكلتها الثارات ومزقتها التزاوات ، وتوجيهها وجهة قومية لاستخلاص أرضها المغتصبة من الامبراطوريات المستعمرة ، الرومان في الشمال والفرس في الجنوب " . (٧٣) " ديناً قبل أنه كان في استطاعته - محمد صلى الله عليه وسلم - أن يرفعها راية إجماعية ، وأن يثيرها حرباً على طبقة الأشراف ، وأن يطلقها دعوة للعقيدة ، فليس من حق أحد أن يفعل غير ذلك ، بل أطلقها دعوة للعقيدة ، فليس من حق أحد أن يفعل غير ذلك ، لأن العالم يعيش في جاهلية كذلك التي جاء الإسلام ليواجهها ، بل أسوأ . هذا خطاب موجه لنظام برلبر في الستينيات وأبعد الناس تحديداً ، وهو النظام الذي استدعت مقولة " الحاكمية " لمحاربتها .

ولا نحتاج في خطاب قطب للبحث عن مصدر مفهومه للحاكمية ، فأبهر الأعلى المودودي حاضر فيه بشكل لا يحتاج لإثبات . ومن المصدرين مما يتلقى خطاب الجساعات الإسلامية ، وأن من الخارج ولا من غيرهم ، كما يوحى بذلك أحياناً مثل الخطاب الرسمي " المعتدل " . (٧٥) ومن الطريف أن يسكت الأزهر ورجاله ويلزموا الصمت إزاء " معالم " قطب حين صدر ، ثم تتوالى الردود - بعد سجن المؤلف ومصادرة الكتاب - وتجميعها الدولة في كتاب بعنوان " إخوان الشياطين " . وتتركز الردود كلها في تحميل الخارج فكر " المعالم " . وقد سبق أن بينا أن الأمويين هم الذين طرخوا مبدأ الاحتكام إلى القرآن حين رفعوا المصاحف على أسنة السيف ، وخذعوا جماهير المؤمنين الطيبين الذين أنهكهم القتال ، ومن يجرؤ على رفض الاحتكام إلى كتاب الله إلا أن يكون مظنوناً في دينه وعقيدته ، وأفاق الجميع والخارج خاصة على حقيقة أن تحكيم القرآن يؤدي بالضرورة إلى تحكيم الرجال . فالقرآن كما شرح لهم الإمام علي " إنما هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق ، إنما يتكلم به الرجال " . (٧٦) لذلك فإن مبدأ " لا حكم إلا لله " الذي رفضه الخوارج ، ويسببه أطلق عليهم اسم " المحكمة " ، كان

متابعة قطب له فى تجهيل مجتمعه لا تفسير لها إلا فى مفهوم الحاكمية ذاته . وعليها ألا ننسى أن المردودى - ويتابعه قطب - يحكم على كل المجتمعات والأنظمة التى لا تفر بالحاكمية بأنها مجتمعات وأنظمة جاهلية .

بقى لنا فى هذه الفقرة تحليل النتائج الخطيرة - الاجتماعية السياسية بشكل خاص - التى تترتب على طرح مفهوم الحاكمية . بالإضافة إلى ما يؤدى إليه من إهدار لدور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمى والثقافى . إن هذا المفهوم ينتهى إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجعية وتخلفاً ، بل إنه ينقلب على دعائه أنفسهم إذا أتبع له أن يبتعد بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع فى كثير من أنظمة الحكم فى العالم العربى والإسلامى . وإذا كانت الديكتاتورية هى المظهر السياسى الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع فى هذا العالم ، فإن الخطاب الدينى يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة فى تأييد هذا المظهر ، وتأييد كل ما ينتشر وراءه من أوضاع ، وذلك رغم التناقضات التى تطغى على السطح بين الحين والآخر ، وهى تناقضات تردت فى تفكيرنا إلى تجاوز فى السلوك السياسى أكثر من ارتدادها إلى خلاف فى المنظور الابدولوجى . كان الخلاف بين الإخوان ونظام يوليو فى الستينات - كما رأينا - خلافاً حول الحكم ، ولم يكن الإخوان - خلافاً لكثير من القوى السياسية التى اختلفت مع النظام - يقبلون بأقل من سيطرتهم الكاملة - باسم الإسلام وتحقيقاً لحاكمية الله - على شئون المجتمع . كان الأفراد بالحكم ، إذن ، سر محرر الخلاف ، وهذا ما يفسر طبيعة الصدام وعندها ، هذا بالإضافة إلى أن رجال الحكم فى الستينات كانوا يدركون خطورة السماح بإثارة الحساسيات الدينية فى مجتمع يتضمن أقلية مسيحية لا يستهان بها .

ومع ما أحدثه انقلاب الستينيات من تفجيرات فى توجهات النظام السياسى والاجتماعى ، حاول أن يضى على هذه التوجهات طابعاً دينياً يوحى بإلحادية سلفه فى الستينيات من جهة ، ويستغل عواطف الجماهير لتبرير توجهاته المعارضة لمصالحها من جهة أخرى لذلك لم يكن غريباً أن ترفع شعارات مثل - دولة العلم والإيمان - و " الرئيس المؤمن " . وأن يسيطر على الخطاب السياسى الاستشهاد بالصور الدينية ، وأن يشار إلى السلطة باسم " الولاية " استدعاءً لأليات اختيار الحاكم فى العصور القديمة ، عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتائوك . وأصبح يشار إلى الجماهير باسم " شعى " وإلى الجنود والطلاب بـ " أبنائى وبناتى " ومن تظهر بعض أبار البترول فى قطعة من أرض الوطن تكون نعمة من الله على الحاكم

رداً على حكم رجال بأعيانهم فى قضية محددة ، هى قضية الخلاف السياسى بين الطرفين المتصارعين . وذلك ينفى عن الخوارج التشويه المتعمد الذى يمارس ضد فكرهم منذ أقاصبعيلة فى كتب الفرق والمقاتلات ، وإن كان لا ينفى عنه مثالبه التى دفعت سلوكهم إلى التعرف فى أحيان كثيرة : لقد كاسروا على وعى بأن للنصوص مجالات فعاليتها الخاصة ، وأن ثمة مجالات أخرى لا تتعلق بها هذه الفعالية ، فقد سألهم ابن عباس " ما تنتم من الحكمين ، وقد قال الله عز وجل : (إن يريدوا إصلاحاً يوفق الله بينهما) فكيف بأمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال الخوارج : قلنا : أما ما جعل حكمه إلى الناس ، وأمر بالنظر فيه والإصلاح له فهو إليهم كما أمر به ، وما حكم فأما فليس للعباد أن ينظروا فيه ، حكم فى الزانى مائة جلده ، وفى السارق يقطع يده ، فليس للعباد أن ينظروا فى هذا . قال ابن عباس : فإن الله يقول : (يحكم به ذو عدل منكم) فقالوا : أو يجعل الحكم فى السيد ، والحديث يكون بين المرأة وزوجها كالحكم فى دماء المسلمين ، قالت الخوارج : قلنا له : فهذه الآية بيننا وبينك ، أعدك عندك ابن العاص وهو بالأعلى يقاتلنا ويسفك دماءنا ، فإن كان عدلاً فلنستأبدلوه ونحن أهل حريه . وقد حكمت فى أمر الله الرجال ، وقد أمضى الله عز وجل حكمه فى معاوية وزهيره أن يبرعوا أو يبرعوا ، ولعل ذلك ما دعوناكم إلى كتاب الله عز وجل فأبوه ، ثم كتبت بيمينكم وبينه كتاباً ، وجعلت بيمينكم وبينه المروعة والاستفاضة . وقد قطع الله عز وجل الاستفاضة والمروعة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت برأه إلا من أقر بالجزية " . (٧٧)

ولم يكن استدعاء مفهوم الحاكمية - بالمعنى الأموى لا الخاريجى - فى خطاب المردودى إلا فى سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس فى شبه القارة الهندية عشية الاستقلال . وقد أسهم المستعمر البريطانى دون شك فى تعميق الصراع حتى أصبح " انفصال " المسلمين هو الحل الأمثل ، وهو حل روحيته له الدوائر الاستعمارية منذ منتصف القرن التاسع عشر (٧٨) وقد انقسم المسلمون فيما بينهم فانحازت الأقلية إلى الحل الديورقراطى . بينما أصرت الأغلبية على " الانفصال " وكان من أهم مبررات الانفصال فى الخطاب الدينى الدعوة إلى اعتبار الدين - لا الأرض ولا القومية ولا التاريخ أو الثقافة - أساس أى تجمع بشرى . ومادام الإسلام يمثل طريقة فى الحياة تغطى جميع المجالات ، فمن الضرورى أن يكون لمسلمى شبه القارة الهندية وطنهم المستقل حيث يمكن لهم أن ينظموا حياتهم وفقاً لتعاليم الإسلام . وإذا كان للمردودى بعض العذر فى الحكم على مجتمعه بالجاهلية تأسيساً على طبيعة العقائد الهندوسية فإن

الخطيرة ، بل يقرنها بدعوى لا تقل عنها خطورة من حيث قيام مفهوم الحاكمية عليها ، تلك دعوى الصواب والعدم اقتراف أى خطأ . وتنبئ هذه الدعوى واضحة فى تحميل الخطاب السياسى كل أوجه القصور والعجز فى سياساته ، بل وكل أزمات الواقع ومشكلاته ، على اكتاف المواطن العادى الذى يصفه بأنه قليل الإنتاج ، كثير الاستهلاك ، كثير التكاثر ، عديم الالتصاف . وإذا جتمع للنظام السياسى العلم التام والقدرة الشاملة والكمال الذى لا يحتمل الخطأ ، فى حين تتسم الجماهير بالجهل بالمفاهيم والعجز والنقص ، فهل يصح له أن يشرك هذه الجماهير فى إدارة شئون البلاد ؟ وهل للحاكمية فى الخطاب الدينى معنى غير هذا ؟

وهذه الحاكمية المعانيعة لكل من الخطابين الدينى والسياسى على السواء تنتقل فى الخطاب السياسى خاصة لتكون أساساً أيديولوجياً تصوغ عليه القوى الحاكمة والمسيطر فى الواقع علاقاتها بالقوى الدويلة التى تساندنها وتحصى ظهرها وتشاركها استغلال شعوبها . والدليل على ذلك ما دأب نظامنا السياسى على الترويج له من أن أمريكا - وحدها - تلك ٩٩ ٪ من أوراق اللعب فى الصراع العربى الإسرائيلى ، ووصلت هذه النسبة فى فترة الثمانينات إلى الاحتكار الكامل ، وفقدت القوى المحلية ذلك الرأى المأتم الذى كانت تشارك به فى إدارة الصراع . وليس هذا فى النهاية إلا تعبيراً عن العجز التام والتبعية المطلقة من جانب النظام فى علاقته بقوى الاستغلال العالمى . وهكذا تكون الحاكمية مفهوماً ديكتاتورياً محتاباً للخطاب السياسى الرسمى فى علاقته بالقوى السياسية المحلية ، حيث تتحدد العلاقة من خلاله بين النظام والمعارضة من منظور أعلى / أسفل ، أو سيد / عبد ، على حين تنفیر هذه العلاقة وتصيح أسفل / أعلى أو عبد / سيد فى علاقته بالنظام العالمى . وفى كلا النمطين من علاقته يقوم مفهوم الحاكمية على ثنائيات : العلم / الجهل والقدرة / العجز . الصراع إذن - أو بالأحرى مظاهر التوتر التى نشهدها - بين النظام السياسى ومؤسساته وبين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس صراعاً أيديولوجياً حول الأفكار والمفاهيم ، بل هو صراع حول حق تحميل الحاكمية فى إدارة شئون المجتمع ، حول من يتنطق باسم هذه الحاكمية ويتولج بسلطانها ، إنه صراع بين قوى سياسية متفارقة فكراً حول السلطة والمسيطر والتحكم .

لكن طرح مفهوم الحاكمية من منظور دينى يتجاوز مجرد كونه يقدم غطاءً أيديولوجياً لنظام سياسى يزعم الخطاب الدينى أنه يسعى إلى تغييره بنظام إلى يحقق للإنسان سعادة الدنيا والآخرة . إن التغطية الأيديولوجية تغفل

شخصياً . وهكذا أصبح الوطن بأروحه وناسه وتراثه ملكاً للحاكم ، وأصبح كل خلاف فى الرأى معه خيانة للوطن ، وكل نقاش لسياسته جريماً على الوطن . ولم يفت الأمر عند هذا الحد من ابتلاع الوطن فى شخص الحاكم ، بل تغطى ذلك إلى مقاربة تخوم تأليه الحاكم لذاته ، فهو يعمل فى سياق المجال السياسى : " ما يبدل القول لى " . إنها الحاكمية واضحة جليلة لا لبس فيها ولا غموض ، ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون كل خصوم النظام ، بل الحاكم شخصياً فحسب . كفاراً ملاحدة ، ولو كانوا من المشايخ وأصحاب اللحن .

لكن التعارض بين نظام السيمينيات وبين الخطاب الدينى ومثاليه لم يتكشف إلا فى النهاية حين تبين لهم أن الدعم والتأييد الذى شملهم به النظام فى بدايته كان دعماً مشروطاً بتأييده ومحاويرة خصومه السياسيين والقضاء عليهم إذا أمكن . وقد أصبح معروفاً أن السماح الحكومى للصناعات الإسلامية بممارسة نشاطها ، بل وتعملها مادياً وتدريبياً ، فى الجامعات وخارجها كان مقصوداً به تحجيم نشاط القوى السياسية الأخرى ، الناصريين والشوعيين تحديداً ، التى كانت تمثل خطراً على توجهات النظام . وحين وصل الصدام إلى منطفة اللا عودة وقع الانفجار الكبير فى السادس من أكتوبر ، ولكنه صدام بظل - رغم دونه الهائل - صداماً مع شخص الحاكم لا مع نظام الحكم . (٧٩) لقد قدم الخطاب الدينى - الذى تمت صياغته فى الستينيات - غطاءً أيديولوجياً جاهزاً لتحويلات السيمينيات وما زال يفعل ذلك ، رغم مظاهر التوتر والصدامات الأمنية . إن نظامنا السياسى الراهن يقوم على أساس احتكار سلطة الحكم ، وهذا تأويله للحاكمية وفهمه لها ، وهو تأويل يختلف عن تأويل الخطاب الدينى ، ومن هذا الخلاف يقع الصدام . إن الاتفاق بين الخطابين السياسى والدينى اتفاق جوهري ، وأما الخلاف فهو أسمى ثانوي ، فكلاهما يتأسس على مفهوم واحد .

وإذا كان الخطاب السياسى فى مرحلته الثمانينات قد تغيرت نبرته قليلاً ، خاصة فى السنوات الخمس الأولى ، فإن مضمون الخطاب لم يتغير كثيراً . كان تغير النبرة مرهوناً بمحالة فقدان التوازن التى أحدثتها الصدام السابق ، وحين استعاد النظام توازنه بدأ الخطاب السياسى يعاوده دأوه القديم ، وانتهت الانفراجة الديموقراطية إلى حاكمية تتملك وحدها الحقائق المخافة على القوى السياسية الأخرى كلها ، بما فيها تلك التى تشارك فى المؤسسات التشريعية . إن دعوى احتكار الحقائق ، وما يترتب عليها من دعوى احتكار القرار ، تمثل الأساس النظرى لفهم الحاكمية الدينى كما شرحت من قبل . ولا يكتفى الخطاب السياسى بهذه الدعوى

إن كل الثنائيات التي يتأسس عليها مفهوم الحاكمية تتأسس بدورها على ثنائية الأثرية / المبرورية في الخطاب الديني . وهي ثنائيات العلم / الجهل ، والقدرة / العجز ، والحكمة / الهوى ، وكلها تضع الإنسان في علاقة مقارنة مع الله . ومن شأن هذه المقارنة أن تنتهي إلى نفى الإنسان الذي لا يمكن أن يصدق أمام العلم الشامل والقدرة المطلقة والحكمة الكاملة . وذلك يتم في شعور المؤمن إحساس غائر بالجهل والعجز ، وهو إحساس يؤدي إلى ضياع ثقته في قدراته وإمكاناته ، فيركن إلى التواكلية والسلبية . وهكذا يقدم الخطاب الديني تبريراً للمعجز والقهر والاستغلال يتجاهل الأبعاد الاجتماعية الواقعية للوجود الإنساني والتركيز على البعد الميتافيزيقي . ويتم ذلك عبر سلسلة من الروايات تتجاهل الشروط المعقدة والعلاقات المركبة المتشابكة للواقع الاجتماعي والإنساني ، تختزل الوجود الإنساني في عصبية " الحلق " الأولى ، الأمر الذي يؤدي إلى تأييد الزايق الأثري الزماني بإشفاق ذلك البعد الميتافيزيقي عليه . وهكذا يتم تهجير الأرض والمروءة في الإنسان من كل إيجابياته ، حتى يصير ريشة في مهب الريح ، لتحويل الأيديولوجيا إلى واقع ، وتسكين الإنسان في " جب " السلطة ، أي سلطة . (أ -)

ب - النص

لا يتوقف الخطاب الديني ليهذل أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسي لكل منطلقاته وآلياته . وقد تمدنا حتى الآن أن نتحاشى الدخول مع الخطاب الديني في أي نقاش أو مجال حول آليات التأويل التي يصوغ من خلالها منطلقاته وآلياته بدءاً من هذا المحور . ولا حاجة بنا في هذه الفقرة أيضاً إلى مناقشة هذه الآليات طالما أن النقاش هنا حول إشكالية النص ، لا تلك التي يطرحها الخطاب الديني أحياناً خاصة في مجال السجالات مع الجماعات الإسلامية أو مع غيرهم ، بل تلك الإشكالية التي يعتمد الخطاب تجاهلها . ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني - ولعلها من أخطرها على الإطلاق - البعد التاريخي لهذه النصوص . وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا تلك التي تتعلق بالنتيجة - ارتباط النصوص بالوقائع والمجتمعات المتارة في المجتمع والواقع - أو النسخ - تغيير الأحكام لتغيير الظروف والملايسات - أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الديني تجاهلها . وإن كان يتحضر لها على سبيل السجالات لتأكيد وإعلاء الإسلام إلى التدرج في الإصلاح والتغيير . ولأننا سبق أن ناقشنا تلك العلوم مناقشة مستتبضة في دراسة سابقة ، فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطقتها . وذلك نتيجة طبيعة لتاريخية

وجهاً ، وما كان غير مقصود ، من خطورة المفهوم ، أما الوجه الأشد خطراً فهو الوجه المعلن المقصود . يزعم الخطاب الديني أن النظام الذي يقوم على حاكمية البشر - وهي كل الأنشطة السياسية والاجتماعية القائمة - يؤدي إلى استبعاد بعضهم للبعض الآخر باختكار حق التشريع لهم وتنظيم حياتهم ، وهو الحق الذي لا يصح أن يكون إلا لله بوصفه سبحانه الخالق والرازق والمهيمن والمسيطر والعالم القادر الحكيم . إن الإنسان لا يجب أن يخضع بالمبرورية والطاعة والامتثال إلا لله ، وما سواه من البشر الذين ينازعونه السلطان والحاكمية طواغيت جاء الإسلام ليحرر البشرية من سطوتهم وسلطانهم . ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله ، وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعرق حريته ، لكن الخطاب الديني يصير على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو المبرورية ، التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة والإذعان ، وتغمر عليه السؤال أو النقاش . ولا شك أن الإيمان يقوم على التسليم بهذه العلاقة على مستوى الحقيقة ، وهو المستوى القلبي الشعوري الذي لا مجال فيه لتأويل والاجتهاد ، ولا مجال فيه كذلك لتدخل البشر . إنها العلاقة الثابتة الشخصية بين الإنسان وربه .

وإذا كنا سنستعرض بإيجاز من التفصيل في تحليل مسألة المبرورية في الفقرة التالية ، فإن الذي يعيننا في سياق " الحاكمية " أن الخطاب الديني يجعلها أساساً ينسحب على مجالات التشريعات التي تحتاج في استنباطها للاجتهاد والتأويل ، وتحتل الخلاف بحسب اختلاف المصالح وحسب اختلاف الموائد والعادات كما أدرك الفقهاء . وهذا من شأنه أن يؤدي - في أحسن الفروض مع افتراض كل النوايا الحسنة في الخطاب الديني - إلى المبرورية لأحكام بعض البشر بالخضوع لاجتهاداتهم ، إنه التقليد الذي نهى عنه الإسلام وحرمه بعض الفقهاء وقرنه بالشرك . وبعبارة أخرى : إذا كان الخطاب الديني يستهدف مفهوم الحاكمية القضاء على تحكم البشر واستبعادهم لبعضهم البعض ، فإن هذا المفهوم ينتهي على المستوى التطبيقي إلى تحكيم بشر من نوع خاص ، يزعسون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل ، وإنهم هم وحدهم الناقلون عن الله . وإذا كانت حاكمية البشر يمكن مقاومتها والنضال ضدها وتغييرها بأساليب النضال الإنسانية المختلفة ، واستبدال أنظمة أكثر عدالة بها ، فإن النضال ضد حاكمية الفقهاء بوصفهم بالكفر والإلحاد والزندقة بوصفه تجديدياً وحرقة ضد حكم الله . ويصبح المفهوم بذلك سلاحاً خطيراً يفقد البشر أي قدرة على تغيير واقعهم أو تبدله . لأنه ينتقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله .

اللغة التي صيغت به النص (٨١) ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها ، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدي إغمارها إلى إهمال دلالات النص ذاتها . ولا يثنى الإصلاح على تاريخية النص عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها ، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى ، فالقراءة التي تتم في زمن ثال في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين : الإخفاء والكشف ، تخفى ما ليس جوهرياً بالنسبة لها - وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تثقل التأويل - وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل .

وليس ثمة عناصر جهرية ثابتة في النصوص ، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص . يتفق الخطاب الديني مع بعض ما هو مطروح هنا ، وإن كان يعبر عنه بلفظه الخاصة التي هي في الحقيقة ترداد وتكرار للغة القدماء ، ولهذا دلالة التي سنحللها بعد ذلك . يتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان ، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء ، لهذه الظاهرة ، ولذلك يقصرها على مجال النصوص الشرعية ، دون نصوص العقائد ، أو القصص . وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يترأس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، وعارض إلى حد التفكير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني .

إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها " تأنسنت " منذ تجمدت في التاريخ واللغة وتوجهت بنظرها ومداخلها إلى البشر في واقع تاريخي محدد . إنها محكومة بمبدئية الثبات والتغير ، فالنصوص ثابتة فسي " المنطوق " متحركة متغيرة في " المفهوم " ، وفي مقابل النصوص تفق القراءة محكومة أيضاً بمبدئية الإخفاء والكشف . هذا عن النصوص التي دونت وسجلت منذ لحظة ميلادها ، أما النصوص التي خضعت لأليات الانتقال الشفهي - ولو لفترة محددة - كالحديث النبوي - فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانب المنطوق والمفهوم معاً إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق ، ويصبح تحديد مصدره أمراً اجتهادياً خاضعاً بدوره لمبدئية الكشف والإخفاء . ومع هذا المستوى من التعقيد في إشكالية النص لا يكشف الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريعة رقيقة من النصوص ، هي شريعة النصوص الشرعية - بل يعود قنينة الاجتهادات جملة حين يعلن " لا اجتهاد فيما فيه نص " ، فيجسد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية . وسرى في سياق هذه الفقرة أن هذه مجرد دعوى ، وأن استدعاء بعض الاجتهادات القديمة وتقديدها

أثير المبدأ حديثاً على صفحات الصحف بمناسبة الاقتراح الذي اقترحه الكاتب أحمد بهاء الدين بالأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي تحجب فيه البنت عن الميراث كما يحجب الذكر في الفقه السني سواء - سواء - (٨٢) وتواتر الردود تبين كلها مخالفة الفقه الشيعي لصحيح النصوص ، والمقاعدة التي استند إليها الجميع " لا اجتهاد فيما فيه نص " . وقد يضيف البعض وصفاً للنصوص المحظورة فيها الاجتهاد بأنها النصوص القطعية في ثبوتها وفي دلالتها ، ويرى بناء على ذلك أن : " رأى أهل السنة لم يبره على اجتهاد يمكن أن يتغير ، وإنما يبره على نصوص قرآنية مقطوعة بدالتها " . (٨٣) وإذا كان بعض الفقهاء قد ذهب إلى تقديم المصلحة على النص إذا تعارض ، وذلك تأسيساً على مفهوم " المقاصد الشرعية " فإن شيخ الأزهر يرى الأولوية للنصوص على المصالح ، فلا ينهي في رأيه " إطلاق القول بأن الاختيار للمجتمع بكون في هذا العصر للمصلحة إذ النظر في المصلحة لا يكون مع وجود النصوص . والمصلحة التي تفياها شرع الله هي التي لا تتناقض مع مقاصد الإسلام ، والمستقر من أحكامه . والقرآن قد قطع في أمر الاجتهاد بالدعوة إلى الاتباع في أمر التشريع والطاعة للنصوص " . (٨٤) ويبدو سيد قطب في خطابه أحياناً مدركاً لجانب من تاريخية النصوص الدينية ، ويبنى على ذلك أمرين : الأول أن منهج الإسلام منهج حركي يستجيب للتغيرات ، ويتحرك معها ، والأمر الثاني - وهو يقترب على الأول - أن الاجتهاد النظري لا يمتنع مع مجتمع لا يقر بالحاكمية ولا ينفذ أحكام الشريعة بمثابة استنابات للهدى في الهواء . يقول وهو يصدد تنفيذ آراء من يذهبون إلى مبدأ الجهاد في الإسلام مبدأ دفاعي لا عدواني " : " والذين يسوقون النصوص القرآنية للاستشهاد بها على منهج هذا الدين في الجهاد ولا يراعون هذه المسألة (= الواقعة الحركية) فيه لا يدركون طبيعة المراحل التي مر بها هذا المنهج ، وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة منها ، الذين يصنعون هذا يخطئون خطأ شديداً ، ويسبون هذا المنهج ليساً مضللاً ، ويصلون النصوص ما لا يحتملها من

لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن والحديث باسم النص ، كما تفعل في اللغة المعاصرة ، بل كانوا في العادة يستخدمون دوال أخرى كالكتاب والتزئيل والقرآن للدلالة على النص القرآني ، وكانوا يستخدمون دوال مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصوص الحديث ، وكانوا يشيرون إليها معاً باسم الروحي أو النقل . وكانوا حين يشيرون إلى " النص " فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الروحي ، أو عبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه للفرق ، إنه - بلغة الإمام الشافعي - ما يكون " مستغنى فيه بالتزئيل عن التفسير " وما لا ينطبق عليه وصف الروض الدلالي الذي لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصاً ، ولذلك لا بد من الاستنباط والاستدلال في فهم ما ليس بنص في كتاب الله ، وهكذا يحدد الإمام الشافعي الفرق بين النص والحكم في القرآن . (٨٩) والعودة إلى معاجم اللغة تفيد في التعرف على الدلالة المركزية للفظ وإن كانت لا تفيد كثيراً في إبراز الكيفية التي تطورت بها تلك الدلالة ، ويبدو من أمثلة الاستخدام الواردة في " اللسان " أن الدلالة المركزية هي الإظهار كما يتبين من النماذج التالية :

١ - نصت الظبيّة جيدها = رفعت . نصّ الدابة = رفعها

٢ - النص والنصيص = السبر الشديد . نصّ الأمور = شديدها ، قال الشاعر :

ولا يستوي عند نصّ الأمور باذّ معروفه والخيول
٣ - نصّ الرجل = سأله عند شيء حتى يستصحي ما عنده . بلغ النساء نصّ الحقائق = سن البلوغ . هذه الدلالات الثلاث ، الرفع والشدة والبسوس متضمنة في دلالة " الإظهار " ، لأن من ينص الناقه أو الدابة يرفع عنقها فيظهره ، وكذلك استثناء ما عند الإنسان بالسؤال إنما هو إظهار له من كونه في نفس صاحبه . ولا بد أن يكون معنى الشدة - المعنى الثاني - نوعاً من التطور الدلالي عن المعنى الأول = الرفع ، لأن الراكب إذا بنص دابته = يرفع عنقها ، فإنما يفعل ذلك لكي يبحثها على السير فيستخرج منها أقصى سرعتها ، فإذا ارتفع عنق الناقه - انصن - سارت سيراً شديداً ، كما يقول أبو عبيدة . وتجهدنا للدلالة المركزية بالإظهار يؤكد أنها الدلالة الحسية الباقية في لغتنا المعاصرة ، كما في استخدامنا لكلمة " المنصه " بمعنى المكان المرتفع الطاهر ، وهو المعنى نفسه في الاستعمال القديم ، فالتنصه " ما تظهر عليه العروس لفرى " . ولعل من هذه الدلالة المركزية الحسية حدث التطور الدلالي فأصبح النص يعني الاسناد في علم الحديث : " قال عمرو بن دينار : ما رأيت رجلاً أنص الحديث من الزهري " ، يقول ابن الأثيري : " النص الإسناد إلى الرئيس الأكبر ، والنص التوقيف ،

المبادىء والقواعد النهائية . ذلك أنهم يعتبرون كل نص كما لو كان نصاً نهائياً ، ويحل القواعد النهائية لهذا الدين " (٩٠) لكن هذا الإدراك لتاريخية النصوص ، ومن ثم لاتنفاً صفة " النهائية " من القواعد التي تقرها ، لا يتجاوز إطار " مناسبات النزول " و " النسخ " وإن كان يعبر عن نفسه بلغة مفارقة للغة علماء الدين ، لغة توهم بطرح الجديد ، ولا جديد في الحقيقة . إن الاجتهاد عند قطب لا يلتزم بالمجالات التي سكنت عنها النصوص فقط ، بل يجب أن يتبع آليات الاجتهاد التقليدية لا يخرج عنها : " فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ، ولا اجتهاد مع النص . إن لم يكن هناك نص فهنا جئى دور الاجتهاد ، وفق أصوله المقررة في المنهج ذاته ، لا وفق الأهواء والرغبات .. والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررّة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة " . (٩١) وحين يشير الكاتب سؤال : " أليست مصلحة البشر هي التي تصرغ واقفهم ؟ " لا يتروّد في الإجابة - مستشهداً بالنصوص على علم الله وجهل البشرية : " إن مصلحة البشر متضمنة في شرع الله ، كما أنزل الله ، وكما بلغه رسول الله " . (٩٢)

وهكذا يرى المخطاط الديني أن النصوص الدينية بيئة بذاتها ، ناطقة من نفسها ، هذا رغم أنه على المستوى النظري - خاصة حين يحاور الشباب - يبدو مدرّكاً للفواصل الزمنية واللغوية بين عصر النص وبين العصور التالية ، وما يشير بذلك - وحده - من إشكاليات في الفهم والتأويل ، تؤدي إلى خلالات لا مجال لتجنبها . (٩٣) والفواصل الزمنية على أهميتها وأهمية الإشكاليات التي يثيرها ليس هو الشكل الوحيد ، فاللغة في النصوص - ولو كانت معاصرة للغاري - ليست بيئة بذاتها ، إذ يتدخل أفق القارئ ، الفكري والثقافي في فهم لغة النص ، ومن ثم في إنتاج دلالاته . ولعل من قبيل التكرار الهام أن نستدعي قول الإمام علي : " القرآن حمال أوجه " وأن نستدعي قوله الذي سبق الاستشهاد به : " القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق ، وإنما ينطق به الرجال " ولكن المخطاط الديني " يخفى " من التراث هذا الجانب الهام والخطير في فهم طبيعة النص ، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية ، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحموي الذي ظل مستمراً حتى توارى هذا الفهم مضمناً المجال لفهم آخر يجسد دلالة النصوص في قوالب جامدة . هذا الفهم الأخير أو بالأحرى تجميد الفهم ، هو منطلق المخطاط الديني المعاصر ، وهو الجانب الذي " يكشف " عنه من التراث ، وهذا الموقف التأويلي الذي أشرنا إليه من قبل . إن مفهوم التراث للنص مخالف لفهوم خطائنا الديني ، وحين يقول العلماء : " لا اجتهاد فيما فيه نص " فإنهم يعنون شيئاً آخر غير ما يعنيه المخطاط الديني .

والنص التبعين على شئ ما *

الإسناد والتوقيف والتعيين دلالات يجمعها ويضمها "التحديد" على مستوى الدلالة المعنوية كما أن "الإظهار" هو مركز النص على مستوى الدلالة الحسية ، وتداخلت الدلالات ، أو بالأحرى تداخل المستويان ، في صياغة مفهوم للنص في التراث . ولكن التصدد الذي شهدته الثقافة الإسلامية كان له تأثيره في تحديد ما هو نص لا يقبل التأويل ، وما ليس بنص يتحتم تأويله ، وقد دار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص حول " المحكم والمتشابه " ، حيث اعتبر كل فريق أن ما يستند موقفه الفكري محكماً (نصاً) وما يستند موقف الخصم متشابهاً (ليس بنص) ، وقد سبق أن ناقشنا هذا الخلاف في دراسة سابقة . (٩٠) ذلك يكفي هنا الاستشهاد بمثل واحد من تفسير الزمخشري وتعليل ابن المنير الشئ عليه ، لاستخدامهما معاً لفهوسم " النص " لا " التحكم والمتشابه " في خلافتها . يقول الزمخشري : " وقد نص (الله) على تنزيه ذاته . بقوله : وما أنا بظلام للعبيد . وما ظلماتهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . إن الله لا يأمر بالفحشاء . ونظائر ذلك مما نلن به التنزيل " . (٩١) وهذه الآيات مما يعتبره المعتزلة من المحكم (النص) الدال على العدل الإلهي ، ويوردها الزمخشري وهو يصعد تأويل الآية السابقة من سورة البقرة " ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم " ، وهي من الآيات المتشابهات عند المعتزلة ، بسبب ما يرميه ظاهراً من أن الله هو الذي يسبب الكفر ثم يعاقب عليه . يفترض ابن المنير على تأويل الآية ، لأنها من منظور أهل السنة نص لا يحتمل التأويل ، ويختم الزمخشري بأنه " نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة .. فإن أختتم فيها (الآية) مستند إلى الله تعالى نصاً " (٩٢)

ولا يقتصر استخدام النص بهذا المعنى على فرق المتكلمين والفقهاء ، بل يكون سائداً في كل دوائر الخطاب الديني في التراث ، فهذا ابن عربي يفرق في استخدام الفعل " كان " بين دلالاته على الزمن الماضي وبين دلالاته على مجرد الوجود ، ويقارن بينه وبين كلمة " الآن " التي تدل في كل سياق ترد فيه على الزمن ، ويقر بقاء ذلك أن كل كلمة " الآن " نص في وجوده الزمان " . وليس الفعل " كان " كذلك بسبب احتماليته . (٩٣) وإذا كان النص هو الدال دلالة قطعية لا مجال فيها لأي درجة من الاحتمالية ، فإن النصوص عزيزة نادرة ، خاصة في مجال الشريعة - وما ثم نص يرجحسح إليه لا يتطرق إليه الاحتمال " (٩٤) وعلى أساس من هذه الندرة الناتجة عن الطبيعة الاحتمالية

للغة فإن الحل الصوري للتغلب على هذه الإشكالية يمكن في التجربة الصورية ذاتها ، تجربة الاتصال بمصدر التشريع والأخذ عنه مباشرة ، فأهل الله فقط هم القادرون على الاطلاع على " الشريعة المحددة من حيث لا تعلم العلماء بها ، فإن الفقهاء والمحدثين الذي أخذوا عنهم شيئاً عن ميت إنما المتأخر منهم هو فيه على غلبة الظن إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً . ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المقول بالتواتر نصاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة ، فبأخذ من ذلك اللفظ بقدر قسرة فهمهم فيه ، ولهذا اختلفوا . وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل إليهم . وما لم يصل إليهم ما تعيدوا به ، ولا يعرفون بأى وجه من وجهه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم المشرع فأخذه أهل الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح في الحكم ، أو من الله بالبيئة التي هم عليها من فهم والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله " . (٩٥)

وليس الحل الصوري لإشكالية النصوص وندرتها هو الهام هنا ، إنما الأساسي والجوهري من منظور هذه الدراسة هو مفهوم النص الذي يتفق عليه الصوفية - وابن عربي بصفة خاصة - مع غيرهم من اتجاهات التراث . ولا يختلف علماء القرآن المتأخرون عن أقرانهم المتقدمين ، وإن كانوا يناقشون الإشكالية من منظور " العام والخاص " في دلالة النصوص . وقد يكون تخصيص الدلالة من داخل البنية اللغوية للنص ، ولا يتكشف إلا بالتعليل (الاجتهاد) ، وقد يكون تخصيص دلالة النص من نص آخر (نستعمل النص هنا بالمعنى المعاصر) فالاجتهاد في الجمع بينهما ضروري . وهكذا تكون النصوص (بالمعنى التراثي) عزيزة ونادرة : " ما من عام إلا ويتخيل فيه التخصيص ، بقوله : يا أيها الناس اتقوا ربكم ، قد يخص منه غير المكلف . وحرمت عليكم الميتة خص منها حالة الإضرار ، ومنه السمك " ويختلف العلماء في تحديد العام والخاص ، كما اختلف المتكلمون في تحديد المحكم والمتشابه ، وما يورده الزركشي على أنه من العام ، يرى السيوطي أنها نماذج في غير الأحكام الفرعية التي يندر فيها العموم ، ولا يجد السيوطي أية من هذا النوع على عمومها ، أي دون تخصيص في دلالتها " إلا قوله تعالى : " حرمت عليكم أمهاتكم " (٩٦) وينتهي علماء القرآن إلى أن ما تضمنته القرآن ينقسم - طبقاً لدرجات الوضوح الدلالي - إلى أربع درجات : هي بالترتيب التالي :

١ - الواضحات التي لا يحتمل إلا معنى واحداً ، وهو

الرسول . إنه زعم يؤدي إلى تأليه النبي . أو إلى تقدسه بإخفا . حقيقة كونه بشراً . والكشف عن حقيقة كونه نبياً بالتركيز عليها وجدها .

وإذا كان النص القرآني يشير الإشكاليات السابقة كلها ورغم ثبات متطوقه ، فإن نصوص الأحداث النبوية تشير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة ، وذلك لأنها لم تدون إلا متأخرة . وضمنت من ثم لأليات التناقل الشفاهي . الأمر الذي يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي ، وإذا كانت الأحداث ذاتها ، أي كما نطق بها النبي بلفظه وألفاظه ، نصوصاً تفسيرية لنوع من الوعي مغاير في طبيعته لوعي القرآن فإن الأحداث التي بين أيدينا تكون في حقيقتها تفسيراً للتفسير . (٩٩) فإذا أضفنا إلى ذلك ما هو معروف من أسباب وملازمات كثيرة أدت إلى الزيادة في جسد الحديث بالوضع والانتحال ، واختلاف علماء الحديث بينهم في المعايير التي يصححون الأحداث على أساسها ، أدركنا تعقد حركة هذه النصوص في الواقع الإنساني الاجتماعي . والخطاب الديني المعاصر يبدو من أجل ذلك أقل تشدداً ويسمح ببعض الاجتهاد والخلاف حول دلالة هذا النوع من النصوص ، خاصة إذا كان خلافاً في التسديج : " ذلك أن أسباب الخلاف قائمة في طبيعة البشر وطبيعة الحياة ، وطبيعة اللغة ، وطبيعة التكليف ، فمن أراد أن يزيل الخلاف بالكيفية ، فإنما يكلف الناس والحياة واللغة والشرائع ضد طبيعتها " (١٠٠) وفي مجال النقاش والسجال مع الشباب تثار بعض إشكاليات النص الذي يفهم على ظاهره دون اجتهاد أو تأويل ، إذ يشترط في مثل هذا النص : " أن يكون صحيحاً مسلماً به عند الجميع ، ولا بد أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد ، ولا بد أن يسلم من معارض مثله أو أقوى منه من نصوص الشريعة الجزئية أو قواعدها الكلية . فـ يكون النص صحيحاً عند إمام ، ضعيفاً عند غيره ، وقد يصح عند ولكن لا يسلم بذلته على المراد ، فقد يكون عند هذا عاماً وعند غيره خاصاً ، وقد يكون عند إمام مطلقاً ، وعند آخر مقيداً ، وقد يراه ، هذا دليلاً على الوجوب أو الحرمة ، ويراه ذلك دليلاً على الاستحباب أو الكراهية . وقد يعتبره بعضهم محكساً وراه غيره منسوخاً ، إلى غير ذلك من الاعتبارات " . (١٠١)

ولكن هذه الرؤية لعصاة النص في الأحداث تظل تُعَلِّق من منظور القدماء وتشير نفس أو بعض إشكالياتهم . دون أن تتجاوز إطار هذه الرؤية . ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إن منظور القدماء كان أكثر اتساعاً من جهة أنهم لم يوقفوا عملية فز جسد الحديث ، بالخلف والإضافة ، طبقاً

النص .

٧ - الذي يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجح (الأولي) ، والآخر معنى مرجوح (محتمل) ، وهذا هو الظاهر .

٣ - النص يحتمل معنيين كلاهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال ، وهو المفضل .

٤ - الذي يحتمل معنيين غير متساويين في درجة الاحتمال ، ولكن المعنى الراجح (الأولي) ليس هو المعنى القريب (الظاهر) كما في المستوى الثاني ، بل الراجح هو المعنى البعيد ، وهذا النوع هو المفضل . (٩٧)

إذا كان هذا هو مفهوم النص في التراث ، وهو مفهوم مغاير لمفهومنا ، فإن الخطاب الديني حين يرفع في وجه العقل والاجتهاد مبدأ : " لا اجتهاد فيما فيه نص " يقوم في الحقيقة بحلقة خفاق إيديولوجي مكررة ، لأنه لا معنى بالنص ما يعنيه التراث ، وهو الواضح الجلي التادري . فإذا أضفنا إلى ذلك أن تعدد ما هو نص والفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خضع للخلاف والاجتهاد في تاريخ الثقافة الإسلامية ، أدركنا حجم الخدعة ومداها . إن الخطاب الديني المعاصر لا يكتفي بتثبيت النص وسلبه حركته بالخلط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم للكلمة " النص " ، بل يسعى لتثبيت دلالاته بإعلان نفى الاجتهاد ، مقسماً المجال لنفي التعدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه هو من آراء واجتهادات . إن القرآن - محور حديثنا حتى الآن - نص ديني ثابت من حيث متطوقه ، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح " مفهوماً " يفقد صفة الثبات ، إنه يتحرك وتتعبد دلالاته . إن الثبات من صفات المطلق والمقدس ، أما الإنساني فهو نسبي متغير ، والقرآن نص مقدس من ناحية متطوقه ، لكنه يصبح " مفهوماً " بالنسبي والمتغير . أي من جهة الإنسان وتحوّل إلى نص إنساني " يتأنسن " . ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص العام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلا ما يذكره النص عنها وتفهمه بالضرورة من زاوية الإنساني المتغير والنسبي (٩٨) النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراء النبي له لحظة الرحي - تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً) ، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل . إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص في تفاعله بالعقل البشري ، ولا التناقض لزعام الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية . إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي ، وبين الثابت والمتغير ، حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم

ہیكون الراوى حافظاً - اى لا ینسى - اُمیناً لا یكذب ولا یدلس ، ثقة فی دینہ وخلقہ .

ولم يكن علماء الحديث ، يحكم عليه الطابع التوثيقي على علمهم ، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور ، يتمتعون بتوسع الأفق المعنوي القابل للخلاف والتقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن ، بل كانوا أقرب إلى الرضاوى في تصور الحقيقة ، وفى التعصب ضد أى اجتهاد ليس له سند مباشر من النقل . لذلك ليس غريباً فى كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواة المدلول كل من كان من أصحاب المقالات ، وهو وصف لكل الفرق ، عدا تلك التى تعاطف معها الحديث . ومن السهل على من قرأ هذا الكتاب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوى الواحد ، فبينما يرفقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب ، وإذا وصفه البعض بالفظ والاستحباب تجد البعض الآخر يضعه فى دأثره المخلفين الذين يغلب عليهم التسيان . وليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية . أو الإيجاب والاحتقار ، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الأيديولوجية . لن نشير هنا لرفض علماء السنة الروايات الشيعة ، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة ، وهو شديد الدلالة على ذاته ، وإنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أنحاز الفرق الأخرى . ثم استأثرت إحدى الفرق باسم « أهل السنة والجماعة » واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال ، وأصبحت هى الحكم والفيصل فى قبول المرويات أو رفضها ، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بها سلطة مرجعية فى كل ما يتعلق بشئون الدين والمجتمع .

إذا انتقلنا من فصل السند إلى فصل الفن - علم الغرامر - دخلنا مباشرة في قلب آليات الاجتهاد ، فالتفت إلينا بكون صيحياً لم يتخفى في دلالته أدنى تناقض مع المبادئ العامة للشريعة وقامعها الكلية كما نتخبر من القرآن . هنا يعتمد الاجتهاد على المقارنة بين نص في حالة فصوص وفرد وبين نص آخر مشروط في صحة منطوقة ثقة مطلقة ، ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى الشطرنج ، بل على مستوى الدلالات والمعاني . وهكذا نتطرق إلى إشكاليات نصوص الحديث بالإشكاليات التي طلتها عن النص القرآني ، وترتد الفعالية كلها للعقل الإنساني الموهوب بآفاق الزمان والمكان . إنها عملية معقدة تكشف زيف مبدأ الاجتهاد فيما بين النص ، فالاجتهاد - كما رأينا - هو أحد الأثر للفض ، الوجه الذي بدوره يتوقف عن أن

للمعيار اجتهادية إنسانية / اجتماعية بالضرورة . وإن وقف هذه العملية الهامة وتثبت نص الحديث في كتب الصحاح الخمسة - أو الستة - وعلى رأسها البخاري ومسلم - هو في حقيقته تثبيت الواقع عند رؤى واجتهادات عصره بعينها ، وهو يصيب في نفس أيديولوجية وقف الاجتهاد في النص القرآني . إن معيار السلف في نقد الأحاديث وفي التمييز بين الصحيح والضعيف والمتحول كانت محكمة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة ، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية ، كما يترجم البعض . الحديث متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز بكوناً ورفضاً بناءً على معايير اجتهادية إنسانية ، أي بقبول فكر إنساني متطور بطبيعته ، ومرتبظ بظروف الزمان والمكان والواقع الذي ينشئه . هذا من حيث هو نص خام قبل أن يراه العقل بالفهم والتفسير والتأويل . فهو نص تكويني ومازال يتكون من خلال آليات العقل الإنساني منذ اللغات الأولى للنظير في ، والمساقة التي تفصله عن هذا المسافة شامخة كما معاً أن يكون نصاً إنسانياً .

ولكى نتضح هذه القضية بشكل أصدق يتعين علينا أن نتعرض بشكل عام للكيات العامة للفرز والتصحيح التي طبقت على جسد الحديث ، وهو ما يطلق عليه مصطلح " الرواية " قهزراً له مصطلح " الدراية " الذي يركز على الأحكام والتصريفات ، ويجدر بالذكر أن الأحكام والتصريفات فرج على شروط الرواية ومعرفة أحوال الرواة ، أي أن الرواية بالمعنى الاصطلاحي - لا بمعنى عبثة النقل ذاتها - هي أساس الدراية التي تتطرق بالحكم على المتن ، وتتمثل الرواية بدراسة جانب السند من زويتين : الزاوية الأولى زاوية الاتصال والاطمئنان بين الرواة أثناء نقلها من الحديث من عصر التبرة إلى آخر الرواة في سلسلة الإسناد ، وهنا عمل توثيقي في المقام الأول لأنه يهتم بالتأكد من إذا كان كل راد من الرواة قد عاصر الراوي الذي ينقل عنه الحديث ، والأهم من ذلك أن يكون قد لقيه لقاء مباشراً وفيه من النجوس التي تسمح له بالاطمئنان والدراية ، وأن يكون الأخذ مشاهدة لا نقلًا عن صحيفة أو ما شابهها من تلك الشروط التوثيقية . ونفس الشروط لا بد من توافرها في الراي التالي ، وعدم توافرها في أحد الرواة يعني ضعفاً في السلسلة . الإسناد إحدى زوئتي تصنيف الحديث ، فإذا كان سة فاصل زمني طويل بين راويين كان معنى ذلك أن روايته قد سقط من الإسناد ويكون إسناداً منقطعاً يترتب عليه أحياناً رفض الحديث ما لم يبرق نفسه برواية أخرى متصلة . أما الزاوية الثانية من دراسة السند فنهتم بالتحقق من المجلات العظيمة والأخلاقية لكل راد من الرواة على حدة ، وهو ما يعرف بالمرح والتعديل ، وهي مميزات كثيرة أهمها أن

متابعة تطب له في تجهيل مجتمعه لا تفسر لها إلا في مفهوم الحاكمية ذاته . وعليها ألا تنسى أن المؤرودي - ويتابعه قطب - يحكم على كل المجتمعات والأنظمة التي لا تقر بالحاكمية بأنها مجتمعات وأنظمة جامعية .

بقي لنا في هذه الفقرة تحليل النتائج الخطيرة - الاجتماعية السياسية بشكل خاص - التي تترتب على طرح مفهوم الحاكمية ، بالإضافة إلى ما يؤدي إليه من إهدار لدور العقل ومصادرة الفكر على المستوى العلمي والثقافي . إن هذا المفهوم ينتهي إلى تكريس أشد الأنظمة الاجتماعية والسياسية رجسمة وتخلطاً ، بل إنه ينقلب على دعائه أنفسهم إذا أتبع له أن يتباهى بعض الساسة الانتهازيين كما هو واقع في كثير من أنظمة الحكم في العالم العربي والإسلامي . وإذا كانت الديكتاتورية هي المظهر السياسي الكاشف عن مدى تدهور الأوضاع في هذا العالم ، فإن الخطاب الديني يصب بمفهوم الحاكمية مباشرة في تأييد هذا المظهر ، وتأيد كل ما يستتر وراءه من أوضاع ، وذلك رغم التناقضات التي تظهر على السطح بين الحين والآخر ، وهي تناقضات ترتد في تقديرنا إلى تجاوز في السلوك السياسي أكثر من ارتدادها إلى خلأ في المنظور الأيديولوجي . كان الخلاف بين الإخوان ونظام يبروي في الستينيات - كما رأينا - خلافاً حول الحكم ، ولم يكن الإخوان - خلافاً لكثير من القوى السياسية التي اختلفت مع النظام - يقلقون بأهل من سيطرتهم الكاملة - باسم الإسلام وتحقيقاً لحاكمية الله - على شئون المجتمع . كان الانفراد بالحكم ، إذن ، هو جوهر الخلاف ، وهنا ما يفسر طبيعة الصدام ومدا ، هذا بالإضافة إلى أن رجال الحكم في الستينيات كانوا يدرسون خطورة السماح بإثارة الحساسيات الدينية في مجتمع يتضمن أقلية مسيحية لا يستهان بها .

ومع ما أحدثه انقلاب الستينيات من تغيرات في توجهات النظام السياسي والاجتماعي ، حاول أن يخفي على هذه التوجهات طابعاً دينياً يروح بإخادعية سلفه في الستينيات من جهة ، ويستغل عواطف الجماهير لتبرير توجهاته المعارضة لصالحها من جهة أخرى لذلك لم يكن غريباً أن ترفع شعارات مثل " دولة العلم والإيمان " و " الرئيس المؤمن " ، وأن يسيطر على الخطاب السياسي الاستشهاد بالنصرور الدينية ، وأن يشار إلى السلطة باسم " الولاية " استدعاءً لكليات اختيار الحاكم في العصور القديمة ، عصور الخلافة حتى نهايتها على يد أتاتورك . وأصبح يشار إلى الجماهير باسم " شعبى " وإلى الجنود والطلاب بـ " أبنائى ونائى " وحين تظهر بعض آبار البترول في قطعة من أرض الوطن تكون نعمة من الله على الحاكم

رواً على حكم رجال بأعيانهم في قضية محددة . هي قضية الخلاف السياسي بين الطرفين المتصارعين . وذلك ينفي عن الحوارج التشويه المتعمد الذي يمارس عند فكرهم منذ أقاصبع بعيدة في كتب الفرق والمقاتلات ، وإن كان لا ينفي عنه مثالته التي دفعت سلوكهم إلى التطرف في أحيان كثيرة . لقد كاسوا على وهي بأن للنصرور مجالات فعاليتها الخاصة ، وأن ثمة مجالات أخرى لا تتعلق بها هذه الفعالية ، فقد سألهم ابن عباس " ما نقصتم من الحكيم ، وقد قال الله عز وجل : (إن يريدنا إصلاً ما يوفق الله بينهما) فكيف بأمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال الحوارج : قلنا : أما ما جعل حكمه إلى الناس ، وأمر بالنظر فيه والإصلاح له فهو إليهم كما أمر به ، وما حكم فأمره فليس للمباد أن ينظروا فيه ، حكم في الزاني مائة جلده ، وفي السارق يقطع يده ، فليس للمباد أن ينظروا في هذا . قال ابن عباس : فإن الله يقول : (يحكم به ذو عدل متكلم) فقالوا : أو نجعل الحكم في السيد ، وأحدث يكون بين المرأة وزوجها كالحكم في دماء المسلمين ، قالت الحوارج : قلنا له : فهذه الآية بيننا وبينك ، أعدل عندك ابن العاص وهو بالأسى يقاتلنا ويسفك دما منا ، فإن كان عدلاً فلنستأبدلوه ونحن أهل حربه . وقد حكمتكم في أمر الله الرجال ، وقد أمضى الله عز وجل حكمه في مداوة وحزبه أن يقتلوا أو يبرحوا ، وقيل ذلك ما دعوناكم إلى كتاب الله عز وجل فأبوه ، ثم كتبت بكم وبينه كتاباً ، رجعلتم بكم وبينه المرادة والاستفاضة ، وقد قطع الله عز وجل الاستفاضة والمرادة بين المسلمين وأهل الحرب منذ نزلت براءة إلا من أقر بالمجزئة " . (٧٧)

ولم يكن استدعاء مفهوم الحاكمية - بالمعنى الأموى لا الخارجي - في خطاب المؤرودي إلا في سياق الصراع على السلطة بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية عشية الاستقلال . وقد أسهم المستعمر البريطاني دون شك في تمصين الصراع حتى أصبح له انفصال " المسلمين هو الحل الأمثل ، وهو حل رويج " له الدوائر الاستعمارية منذ منتصف القرن التاسع عشر (٧٨) وقد انقسم المسلمون فيما بينهم فانحازت الأقلية إلى الحل الديوقراطي ، بينما أصرت الأغلبية على " الانفصال " وكان من أهم مبررات الانفصال في الخطاب الديني الدعوة إلى اعتبار الدين - لا الأرض ولا القومية ولا التاريخ أو الثقافة - أساس أى تجمع بشرى . ومادام الإسلام يمثل طريقة في الحياة تغطي جميع المجالات ، فمن الضروري أن يكون لسلوى شبه القارة الهندية وطنهم المستقل حيث يمكن لهم أن ينظموا حياتهم وفقاً لتعاليم الإسلام . وإذا كان للمؤرودي بعض العفر في الحكم على مجتمعه بالمجاهلية تأسيساً على طبيعة العقائد الهندوسية فإن

الخطيرة . بل يقرنها بدعوى لا تقل عنها خطورة من حيث قيام مفهوم الحاكمية عليها . تلك دعوى الصواب النائم وعدم اقتراف أى خطأ . وتنبئ هذه الدعوى واضحة فى تحميل الخطاب السياسى كل أوجه التصور والعجز فى سياساته ، بل وكل أزمات الواقع ومشكلاته . على أكتاف المرائن العادى الذى يصفه بأنه قليل الإنتاج ، كثير الاستهلاك ، كثير التكاثر ، عديم الانتماء . وإذا جمعت للنظام السياسى العلم النائم والقدرة الشاملة والكمال الذى لا يحتمل الخطأ ، فى حين تنسم الجماهير بالمجهل بالمخلاق والمجز والنقص ، فهل يصح له أن يشرك هذه الجماهير فى إدارة شئون البلاد ؟ وهل للحاكمية فى الخطاب الدينى معنى غير هذا ؟

وهذه الحاكمية المباحثة لكل من الخطابين الدينى والسياسى على السواء . تنتقل فى الخطاب السياسى خاصة لتكون أساساً إيديولوجياً تصوغ عليه القوى الحاكمة والمسيطر فى الواقع علاقاتها بالقوى الدولية التى تساندتها وتحسب ظهرها وتشاركها استغلال شعوبها . والدليل على ذلك ما دأب نظامنا السياسى على الترويج له من أن أمريكا - وحدها - تمثل ٩٩ ٪ من أوراق اللعب فى الصراع العربى الإسرائيلى ، ووصلت هذه النسبة فى فترة الثمانينيات إلى الاحتكار الكامل . وفقدت القوى المحلية ذلك الرأب المائتة الذى كانت تشارك به فى إدارة الصراع . وليس هذا فى النهاية إلا تمهيداً عن العجز التام والتمعية المطلقة من جانب النظام فى علاقته بقوى الاستغلال العالمى . وهكذا تكون الحاكمية مفهوماً دكتاتورياً مباحثاً للخطاب السياسى الرسمى فى علاقته بالقوى السياسية المحلية ، حيث تتحدد العلاقة من خلاله بين النظام والمعارضة من منظور أعلى / أسفل ، أو سيد / عبد ، على حين تنسج هذه العلاقة وتصبح أسفل / أعلى أو عبد / سيد فى علاقته بالنظام العالمى . وفى كلا النطين من علاقته يقوم مفهوم الحاكمية على تنبئات : العلم / الجهل و القدرة / العجز . الصراع إذن - أو بالأحرى مظاهر التوتر التى نشهدها - بين النظام السياسى ومؤسساته وبين مجمل فصائل التيارات الدينية ليس صراعاً إيديولوجياً حول الأفكار والمفاهيم ، بل هو صراع حول حق تمثيل الحاكمية فى إدارة شئون المجتمع ، حول من يتنطق باسم هذه الحاكمية ويترجم بسلطانها ، إنه صراع بين قوى سياسية متقاربة فكراً حول السلطة والمسيطرة والتحكم .

لكن طرح مفهوم الحاكمية من منظور دينى يتجاوز مجرد كونه يقدم غطاء إيديولوجياً لنظام سياسى يزعم الخطاب الدينى أنه يسعى إلى تغييره بنظام إلى يحقق للإنسان مسعادة الدنيا والآخرة . إن التغطية الإيديولوجية تمثل

شخصياً ، وهكذا أصبح الوطن بأرضه وناسه وتراثه ملكاً للحاكم . وأصبح كل خلاف فى الرأى معه خيانة للوطن ، وكل نقاش لسياسته جرم على الوطن . ولم يبق الأحر عند هذا الحد من ابتلاع الوطن فى شخص الحاكم ، بل تخطى ذلك إلى مقاربة تخزم تأليه الحاكم لذاته . فهو يعلن فى سياق المجال السياسى : " ما يبدل القول لدى " . إنها الحاكمية واضحة جليلة لا ليس فيها ولا غموض ، ولا غرابة بعد ذلك كله أن يكون كل خصوم النظام . بل الحاكم شخصياً فحسب . كفاراً ملاحدة ، ولو كانوا من المشايخ وأصحاب اللهى .

لكن التعارض بين نظام السبعينيات وبين الخطاب الدينى ومثله لم يكشف إلا فى النهاية حين تبين لهم أن الدعم والتأييد الذى شملهم به النظام فى بدايته كان دعماً مشروطاً بتأييده ومعاينة ضروحه السياسيين والقضاء عليهم إذا أمكن . وقد أصبح معروفاً أن السماح الحكومى للجماعات الإسلامية بممارسة نشاطها ، بل وتحويلها مادياً وتدريباً ، فى الجماعات وخارجها كان مقصوداً به تحميم نشاط القوى السياسية الأخرى ، الناصريين والشيعيين تحديداً ، التى كانت تمثل خطراً على توجهات النظام . وحين وصل الصدام إلى منطقة اللا عودة وقع الانفجار الكبير فى السادس من أكتوبر ، ولكنه صدام يظل - رغم ووهه الهائل - صداماً مع شخص الحاكم لا مع نظام الحكم . (٧٩) لقد قدم الخطاب الدينى - الذى تم صياغته فى الستينيات - غطاء إيديولوجياً جاهزاً لتحويلات السبعينيات وما زال يفعل ذلك ، رغم مظاهر التوتر والصدامات الأمنية . إن نظامنا السياسى الراهن يقوم على أساس احتكار سلطة الحكم ، وهذا تأويله للحاكمية وفهمه لها . وهو تأويل يختلف عن تأويل الخطاب الدينى ، ومن هنا الخلاف بقع الصدام . إن الاتفاق بين الخطابين السياسى والدينى اتفاق جوهري ، وأما الخلاف فهو أسير ثانوى ، فكلاهما يتأسس على مفهوم واحد .

وإذا كان الخطاب السياسى فى مرحلته الثمانينيات قد تغيرت ثورته قليلاً ، خاصة فى السنوات الخمس الأولى ، فإن مضمون الخطاب لم يتغير كثيراً . كان تقرير الثورة مبرهنناً بحالة فقدان التوازن التى أحدثها الصدام السابق ، وحين استعاد النظام توازنه بدأ الخطاب السياسى بمواده داؤه القديم ، وانتهت الانفراجة الديمقراطية إلى حاكمية تقتلك وحدها الحقائق الخافية على القوى السياسية الأخرى كلها . بما فيها تلك التى تشارك فى المؤسسات التشريعية . إن دعوى احتكار الحقائق ، وما يترتب عليها من دعوى احتكار القرار ، تمثل الأساس النظرى لمفهوم الحاكمية الدينى كما شرحت من قبل . ولا يكتفى الخطاب السياسى بهذه الدعوى

إن كل الثنائيات التي يتأسس عليها مفهوم الحاكمية تتأسس بدورها على ثنائية الأكرية / العبودية في الخطاب الديني ، وهي ثنائيات العلم / الجهل ، والقدرة / العجز ، والحكمة / الهوى ، وكلها تضع الإنسان في علاقة مقارنة مع الله . ومن شأن هذه المقارنة أن تنتهي إلى نفي الإنسان الذي لا يمكن أن يصعد أمام العلم الشامل والقدرة المطلقة والحكمة الكاملة . وبذلك يتصق في شعور المؤمن إحساس غائر بالجهل والعجز ، وهو إحساس يؤدي إلى ضياع ثقته في قدراته وإمكاناته ، فيركن إلى التواكلية والسلبية . وهكذا يقدم الخطاب الديني تبريراً للعجز والقهر والاستغلال بتجاهل الأبعاد الاجتماعية الواقعية للوجود الإنساني والتركيز على البعد الميتافيزيقي . ويتم ذلك عبر سلسلة من الروايات تتجاهل الشروط المعقدة والعلاقات المركبة المتشابكة للواقع الاجتماعي والإنساني ، فتختزل الوجود الإنساني في عملية " الخلق " الأولى ، الأمر الذي يؤدي إلى تأييد الواقع الآلي الزماني بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقي عليه . وهكذا يتم تهديد الأرض بإفراغ وعي الإنسان من كل إيجابياته ، حتى يصير ريشة في مهب الريح ، لتحويل الأيديولوجيا إلى واقع ، وتسكين الإنسان في " جب " السلطة ، أي سلطة (أ.)

ب - النص

لا يتوقف الخطاب الديني لهذه أدنى جهد لتحديد أو توصيف المحور الأساسي لكل منطلقاته وآلياته ، وقد تمدنا حتى الآن أن نتعاشى الدخول مع الخطاب الديني في أي نقاش أو مجال حول آليات التأويل التي يصوغ من خلالها منطلقاته وآلياته بدءاً من هذا المحور . ولا حاجة بنا في هذه الفقرة أيضاً إلى مناقشة هذه الآليات طالما أن النقاش هنا حول إشكالية النص ، لا تلك التي يطرحها الخطاب الديني أحياناً خاصة في مجال السجالات مع الجماعات الإسلامية أو مع غيرهم ، بل تلك الإشكالية التي يعتمد الخطاب تجاهلها . ومن أهم الجوانب التي يتم تجاهلها في إشكالية النص الديني ، ولعلنا من أخطرها على الإطلاق ، البعد التاريخي لهذه النصوص . وليس المقصود بالبعد التاريخي هنا تلك التي تتعلق بالتنجيم - ارتباط النصوص بالوقائع والمخارج المتارة في المجتمع والواقع - أو النسخ - تغيير الأحكام لتفسير الظروف والملايسات - أو غيرها من علوم القرآن التي لا يستطيع الخطاب الديني تجاهلها ، وإن كان يتعرض لها على سبيل السجالات لتأكيد واقعية الإسلام إلى التدرج في الإصلاح والتغيير . ولأننا سبق أن ناقشنا تلك العلوم مناقشة مستفيضة في دراسة سابقة ، فإن البعد التاريخي الذي نتعرض له هنا يتعلق بتأريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص من خلال منطوقها ، وذلك نتيجة طبيعة لتأريخية

وجهاً ، وبما كان غير مقصود ، من خطورة المفهوم ، أما الوجه الأبعد خطراً فهو الوجه المعلن للمقصود . يزعم الخطاب الديني أن النظام الذي يقوم على حاكمية البشر - وهي كل الأنظمة السياسية والاجتماعية القائمة - يؤدي إلى استبعاد بعضهم للبعض الآخر باحتكار حق التشريع لهم وتنظيم حياتهم ، وهو الحق الذي لا يصح أن يكون إلا لله بوصفه سبحانه الخالق والرازق والمهيمن والمسيطر والعالم القادر الحكيم . إن الإنسان لا يجب أن يخضع بالعبودية والطاعة والامتثال إلا لله ، وما سواه من البشر الذين ينازعونه السلطان والحاكمة طواغيت جاء الإسلام ليعر البشرية من سطوتهم وسلطانهم . ولا خلاف أن الإسلام بالفعل حرر الإنسان من سيطرة الأوهام والأساطير على عقله ، وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعوق حريته ، لكن الخطاب الديني يصر على اختصار علاقة الإنسان بالله في بعد واحد فقط هو العبودية ، التي تحصر فاعلية الإنسان في الطاعة والإذعان ، ويحرم عليه السؤال أو النقاش . ولا شك أن الإيمان يقوم على التسليم بهذه العلاقة على مستوى الحقيقة ، وهو المستوى القلبي الشعوري الذي لا مجال فيه للتأويل والاجتهاد ، ولا مجال فيه كذلك لتدخل البشر ، إنها العلاقة الذاتية الشخصية بين الإنسان وربه .

وإذا كنا سنستعرض بجزء من التفصيل في تحليل مسألة العبودية في الفقرة التالية ، فإن الذي يغمضنا في سياق " الحاكمية " أن الخطاب الديني يجعلها أساساً ينسحب على مجالات التشريعات التي تحتاج في استنباطها للاجتهاد والتأويل ، ويحتمل الخلاف بحسب اختلاف المصالح وحسب اختلاف العوائد والعادات كما أدرك الفقهاء . وهذا من شأنه أن يؤدي - فرج أحسن الفروض - مع افتراض كل التوايما الحسنة في الخطاب الديني - إلى العبودية لأحكام بعض البشر بالتحضر لاجتهاداتهم ، إنه التقليد الذي نهى عنه الإسلام وحرره بعض الفقهاء وقرنه بالشرك . وبعبارة أخرى : إذا كان الخطاب الديني يستهدف مفهوم الحاكمية القضاء على تحكم البشر واستبعادهم لبعضهم البعض ، فإن هذا المفهوم ينتهي على المستوى التطبيقي إلى تحكم بشر من نوع خاص ، يزعمون لأنفسهم احتكار حق الفهم والشرح والتفسير والتأويل ، وإنهم هم وحدهم الناقلون عن الله . وإذا كانت حاكمية البشر يمكن مقارنتها والتمثال ضدها وتغييرها بأساليب النضال الإنسانية المختلفة ، واستبدال أنظمة أكثر عدالة بها ، فإن النضال ضد حاكمية الفقهاء بوصفهم بالكفر والإلحاد والزندقة بوصفه تجديدياً وهرطقة ضد حكم الله . ويصبح المفهوم بذلك سلاحاً خطيراً يفقد البشر أي قدرة على تغيير واقعهم أو تعديله ، لأنه يتقل مجال الصراع من معركة بين البشر والبشر إلى معركة بين البشر والله .

للإجابة على بعض القضايا المثارة في الواقع يمثل في ذاته اجتهاداً يعتمد على " كشف " رأي " إخفاء " آخر ، وقد مرت بعض الشواهد التي تؤكد ما نذهب إليه . والأهم من ذلك أن مبدأ " لا اجتهاد فيما فيه نص " يمثل في ذاته نموذجاً لهذا النمط من الاجتهاد ، وهو غلط يختلف في بعض ألياته عن قط الاجتهاد بالترجيح بين آراء القدماء والاختيار منها . إن مناقشة هذا المبدأ تكشف لنا عن الفارق بين مفهوم النص عند القدماء - وهو المفهوم الذي يخفيه الخطاب الديني المعاصر - وبين المفهوم الذي يكشف عنه المعاصرون .

أثير المبدأ حديثاً على صفحات الصحف بمناسبة الاقتراح الذي اقترحه الكاتب أحمد بهاء الدين بالأخذ بالاجتهاد الفقهي الشيعي الذي تحجب فيه البنت عن الميراث كما يجب الذكر في الفقه السني سواء بسواء . (٨٧) وتواتر الردود تبين كلها مخالفة الفقه الشيعي لصحيح النصوص ، والقاعدة التي استند إليها الجميع " لا اجتهاد فيما فيه نص " ، وقد يضيف البعض وصفاً للنصوص المحظورة فيها الاجتهاد بأنها النصوص القطعية في ثبوتها وفي دلالتها ، ويرى بناء على ذلك أن : " رأى أهل السنة لم يمتد على اجتهاد يمكن أن يتغير ، وإلّا بنوه على نصوص قرآنية مقطوعة بدالاتها " . (٨٣) وإذا كان بعض الفقهاء قد ذهب إلى تقديم المصلحة على النص إذا تعارض ، وذلك تأسيساً على مفهوم " المقاصد الشرعية " فإن شيخ الأزهر يرى الأولوية للنصوص على المصالح ، فلا ينبغي في رأيه " إطلاق القول بأن الاختيار للمجتمع يكون في هذا العصر للمصلحة إذ النظر في المصلحة لا يكون مع وجود النصوص . والمصلحة التي فيها شرع الله هي التي لا تتناقض مع مقاصد الإسلام ، والمستقر من أحكامه . والقرآن قد قطع في أمر الاجتهاد بالدعوة إلى الانحياز في أمر التشريع والطاعة للنصوص " . (٨٤) ويبدو سيد قطب في خطابه أحياناً مدركاً لجانب من تاريخية النصوص الدينية ، ويبنى على ذلك أمرين : الأول أن منهج الإسلام منهج حركي يستجيب للمتغيرات ، ويتحرك معها ، والأمر الثاني - وهو يرتب على الأول - أن الاجتهاد النظري في مجتمع لا يقر بالحاكمية ولا ينفذ أحكام الشريعة بمثابة استثناء للبلور في الهواء . يقول وهو يصدد فتنة آراء من يذهبون إلى مبدأ الجهاد في الإسلام مبدأ دفاعي لا عدواني : " والذين يسوقون النصوص القرآنية للاشتداد بها على منهج هذا الدين في الجهاد ، ويعرضون لها براعون المسسة (= الواقعية الحركية) فيه لا يدركون طبيعة المراحل التي مر بها هذا المنهج ، وعلاقة النصوص المختلفة بكل مرحلة منها ، الذين يصنعون هذا يخلطون خطأ شديداً ، ويلبسون هذا المنهج لباساً مضللاً ، ويحولون النصوص ما لا يحتمله من

اللغة التي صيغت به النصوص (٨١) ولا خلاف في أن تاريخية اللغة تتضمن اجتماعيتها ، الأمر الذي يؤكد أن للمفاهيم بعدها الاجتماعي الذي يؤدى إهدارها إلى إهدار دالات النصوص ذاتها . ولا يعنى الإلحاح على تاريخية النصوص عدم قدرتها على إعادة إنتاج دلالتها ، أو عجزها عن مخاطبة عصور تالية أو مجتمعات أخرى . فالقراءة التي تتم في زمن تال في مجتمع آخر تقوم على آليتين متكاملتين : الإخفاء ، والكشف ، تخفى ما ليس جوهرياً بالنسبة لها ، وهو ما يشير عادة إلى الزمان والمكان إشارة لا تقبل التأويل - وتكشف عن ما هو جوهري بالتأويل . وليس ثمة عناصر جوهريّة ثابتة في النصوص ، بل لكل قراءة - بالمعنى التاريخي الاجتماعي - جوهرها الذي تكشفه في النص . يتفق الخطاب الديني مع بعض ما هو مطروح هنا ، وإن كان يبرر عنه بلفظه الخاصة التي هي في الحقيقة ترداد وتكرار للغة القدماء ، ولهذا دلالاته التي سنحللها بعد ذلك . يتفق الخطاب الديني على أن النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم واختلاف الاجتهاد في الزمان والمكان ، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة ، ولذلك يقصرها على مجال النصوص التشريعية ، دون نصوص العقائد ، أو القصص ، وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، ويعارض إلى حد التكبير الاجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني .

إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها " تأتست " منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد . إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير ، فالنصوص ثابتة فسي " المنطوق " متحركة متغيرة في " المفهوم " ، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف ، هذا عن النصوص التي دونت و سجلت منذ لحظة ميلادها ، أما النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي - ولو لفترة محددة كالأحاديث النبوية - فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانب المنطوق والمفهوم معاً إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق ، ويصبح محدوده أمر اجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء . ومع هذا المستوى من التعقيد في إشكالية النص لا يمكن الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريعة رقيقة من النصوص ، هي شريعة النصوص التشريعية ، بل يعمد فينبغي الاجتهادات جلية حين يعلن " لا اجتهاد فيما فيه نص " ، فيجسد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية . وسرى في سياق هذه الفقرة أن هذه مجرد دعوى ، وأن استدعاء بعض الاجتهادات الفقهية وتقديمها

لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن والحديث باسمه المنصوص ، كما نفعل في اللغة المعاصرة ، بل كانوا في العادة يستخدمون دوال أخرى كالكتاب والتزئيل والقرآن للدلالة على النص القرآني ، وكانوا يستخدمون دوال مثل الحديث أو الآثار أو السنة للإشارة إلى نصص الحديث ، وكانوا يشيرون إليها معاً باسم الوحى أو النقل ، وكانوا حين يشيرون إلى " النص " فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحى ، أو عبارة أخرى ما لا يحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوى ، إنه - بلفظة الإمام الشافعى - ما يكون " مستثنى فيه بالتزئيل عن التفسير " وما لا ينطبق عليه وصف الوحى الدلالى الذى لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصاً ، ولذلك لا بد من الاستنباط والاستدلال فى فهم ما ليس بنص فى كتاب الله ، وهكذا يحدد الإمام الشافعى الفرق بين النص والحكم فى القرآن . (٨٩) والعودة إلى معاجم اللغة تفيد فى التعرف على الدلالة المركزية للفظ وإن كانت لا تفيد كثيراً فى إبراز الكيفية التى تطورت بها تلك الدلالة ، ويبدو من أمثلة الاستخدام الواردة فى " اللسان " أن الدلالة المركزية هى الإظهار كما يتبين من النماذج التالية :

- ١ - نصّت الطهبة جديها = رفعت . نصّ الدابة = رفعها
 - ٢ - النص والتضيص = السير الشديد . نصّ الأمور = شديدها . قال الشاعر :
- ولا يستوى عند نصّ الأصور باذلٌ معروفه وبخيّل
- ٣ - نصّ الرجل = سأله عند شيء . حتى يستقصى ما عنده . بلغ النساء نصّ الحقائق = سن البروغ . هذه الدلالات الثلاث ، الرغب والشدة والبسوغ متضمنة فى دلالة " الإظهار " ، لأن من نص الناقة أو الدابة يرفع عنها فيظهره ، وكذلك استقصاء ما عند الإنسان بالسؤال إنما هو إظهار له من كونه فى نفس صاحبه . ولا بد أن يكون معنى الشدة - المعنى الثانى - نوعاً من التطوير الدلالى عن المعنى الأول = الرغب ، لأن الركب إذ نص دابته = يرفع عنها ، فإنما يفعل ذلك لكى يحفها على السير فيستخرج منها أقصى سرعتها ، فإذا ارتفع عنق الناقة = انصص = سارت سيراً شديداً ، كما يقول أبو ميمونة . ولصدينا للدلالة المركزية بالإظهار يؤكد أنها الدلالة الحسية الباقية فى لغتنا المعاصرة ، كما فى استخدامنا لكلمة " النصبة " بمعنى المكان المرتفع الطاهر ، وهو المعنى نفسه فى الاستعمال القديم ، فالنصبة - ما تظهر عليه العروس لترى - . ولعله من هذه الدلالة المركزية الحسية حدث التطوير الدلالى فأصبح النص يعنى الأستاذ فى علم الحديث : " قال عمر بن دينار : ما رأيت رجلاً أنص الحديث من الزهرى " . يقول ابن الأثير : " النص الإنسان إلى الرئيس الأكبر ، والنص التزئيف .

المبادئ والقواعد النهائية . ذلك أنهم يعتبرون كل نص كما لو كان نصيباً نهائياً ، وعلى القواعد النهائية لهيئنا الدين " (٩٠) لكن هذا الإدراك لتاريخية النصوص ، ومن ثم لاتنقاء صفة " النهائية " من القواعد التى تقرها ، لا يتجاوز إطار " مناسبات النزول " و " النسخ " وإن كان يعبر عن نفسه بلفظة مغايرة للغة علماء الدين ، لغة تروم بطرح الجديد ، ولا جديد فى الحقيقة . إن الاجتهاد عند قطب لا يلتزم بالمجالات التى سكنت عنها النصوص فقط ، بل يجب أن يتبع آليات الاجتهاد التقليدية لا يخرج عنها : " فإن كان هناك نص فالنص هو الحكم ، ولا اجتهاد مع النص . إن لم يكن هناك نص فهنا يجب . دور الاجتهاد ، وفق أصوله المقررة فى المنهج ذاته ، لا وفق الأهواء والرغبات .. والأصول المقررة للاجتهاد والاستنباط مقررة كذلك ومعروفة وليست غامضة ولا مائعة " . (٩١) وحين يشير الكاتب سؤال : " أليست مصلحة البشر هى التى تصرغ واقفهم ؟ " لا يتردد فى الإجابة = مستشهاً بالنصوص على علم الله وجهل البشرية : " إن مصلحة البشر متضمنة فى شرع الله ، كما أنزله الله ، وكما بلغه رسول الله " . (٩٢) وهكذا يرى الخطاب الدينى أن النصوص الدينية بينة بذاتها ، ناطقة عن نفسها ، هذا رغم أنه على المستوى النظرى - خاصة حين يحاور الشباب - يبدو منكرًا للفواصل الزمنية واللغوى بين عصر النص وبين العصور التالية ، وما يشهده بذلك = وعده - من إشكاليات فى الفهم والتأويل ، تؤدى إلى خلافات لا مجال لتجنبها . (٩٣) والفواصل الزمنية على أهميته وأهمية الإشكاليات التى يشهدها ليس هو المشكل الوحيد ، فاللغة فى النصوص - ولو كانت معاصرة للقارى - ليست بينة بذاتها ، إذ يتدخل أفق القارى الفكرى والثقافى فى فهم لغة النص ، ومن ثم فى إنتاج دلالاته . ولعله من قبيل التكرار الهام أن نستدعى قول الإمام على : " القرآن حمال أوجه " وأن نستدعى قوله الذى سبق الاستشهاد به : " القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق ، وإنما ينطق به الرجال " ولكن الخطاب الدينى " يخفى " من التراث هذا الجانب الهام والمخاطر فى فهم طبيعة النص ، وهو الفهم الذى سح بالتعددية ، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحميوى الذى ظل مستمراً حتى توارى هذا الفهم مفسحاً المجال لفهم آخر يجسد دلالة النصوص فى قوالب جامدة . هذا الفهم الأخير أو بالأحرى تعجيد الذى " يكشف " عنه من التراث ، وهذا الموقف التأويلى الذى أشرنا إليه من قبل . إن مفهوم التراث للنص مخالف لمفهوم خطابنا الدينى ، وحين يقول العلماء : " لا اجتهاد فيما فيه نص " فإنهم يعنون شيئاً آخر غير ما يعنيه الخطاب الدينى .

والنص التبيين عيسى شىء ما *

لغة فإن الحل الصوري للتطلب على هذه الإشكالية يمكن في التجربة الصورية ذاتها ، تجربة الاتصال بمصدر التشريح والأخذ عنه مباشرة ، فأهل الله فقط هم القادرون على الاطلاع على " الشريعة المحمدية من حيث لا تعلم العلماء بها ، فإن الفقهاء والمحدثين الذي أقنوا عليهم صيماً عن صيت إذا التأخر منهم هو فيه على غلبة الظن إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً . ثم إنهم إذا عثروا على أمور تنفي العلم بطريق التواتر لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصاً فيما حكموا فيه فإن النصوص عزيزة ، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدر قسوة فهمهم فيه ، ولهذا اختلفوا . وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ في ذلك الأمر نص آخر يحاربه ولم يصل إليهم . وما لم يصل إليهم ما تصدوا به ، ولا يعرفون بأي وجه من وجه الاحتمالات التي في قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم المشرع فأخذه أهل الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكشف على الأمر الجلي والنص الصريح في الحكم . أو من الله بالبينات التي هم عليها من ربهم والبصيرة التي بها دعوا الخلق إلى الله " . (٩٥)

وليس الحل الصوري لإشكالية النصوص وتدرجها هو الهام هنا ، إذاً الأساسي والجوهري من منظور هذه الدراسة هو مفهوم النص الذي يتفق عليه الصوفية = وابن عربي بصفة خاصة = مع غيرهم من اتجاهات التراث . ولا يختلف علماء القرآن المتأخرون عن أقرانهم المتقدمين ، وإن كانوا يناقشون الإشكالية من منظور " العام والخاص " في دلالة النصوص . وقد يكون تخصيص الدلالة من داخل البنية الغريبة للنص ، ولا يتكشف إلا بالتحليل (الاجتهاد) ، وقد يكون تخصيص دلالة النص من نص آخر (نستعمل النص هنا بالمعنى الماحض) فلا اجتهد في الجمع بينهما ضروري . وهكذا تكون النصوص (بالمعنى التراثي) عزيزة ونادرة : " ما من علم إلا ويتخيل فيه التخصيص ، فقولوه : يا أيها الناس اتقوا ربكم ، قد يخص منه غير المكلف . وحرمت عليكم البيعة خص منها حالة الإخضرار ، ومنه السمك " ويختلف العلماء في تحديد العام والخاص ، كما اختلف المتكلمون في تحديد الحكم والتشابه ، وما يورده الزركشي على أنه من العام ، يرى السبكي أنها نماذج في غير الأحكام القرعية التي يندر فيها العموم ، ولا يجد السبكي أية من هذا النوع على عمومها ، أي دون تخصيص في دلالتها = إلا قوله تعالى : " حرمت عليكم أمهاتكم " (٩٦) وينتهي علماء القرآن إلى أن ما تضمنته القرآن ينقسم - طبقاً لدرجات الوضوح الدلالي - إلى أربع درجات : هي بالترتيب التالي :

١ - الراضع الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً . وهو

الإسناد والتوقيف والتعيين دلالات جميعها ووضعها - التحديد - على مستوى الدلالة المعنوية كما أن " الإظهار " هو مركز المعنى على مستوى الدلالة الحسية ، وتداخلت الدلالات ، أو بالأحرى تداخل المستويان ، في صياغة مفهوم للنص في التراث . ولكن التعدد الذي شهدته الثقافة الإسلامية كان له تأثيره في تحديد ما هو نص لا يقبل التأويل ، وما ليس بنص يتحتم تأويله ، وقد دار الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة بشكل خاص حول " الحكم والتشابه " ، حيث اعتبر كل فريق أن ما يستند موقفه الفكري محكماً (نصاً) وما يستند موقفه المحض متشابهاً (ليس بنص) ، وقد سبق أن ناقشنا هذا الخلاف في دراسة سابقة . (٩٠) ذلك يكلي هنا الاستشهاد بمثال واحد من تفسير الزمخشري وتعليل ابن الخير السني عليه ، لاستخدامهما معاً لمفهوم " النص " لا " التحكم والتشابه " في خلاصتهما . يقول الزمخشري : " وقد نص (الله) على تنزيه ذاته . بقوله : وما أنا بظلام للبصير . وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون . إن الله لا يأمر بالفحشاء . ونظائر ذلك مما نطق به التنزيل " . (٩١) وهذه الآيات مما يعتز به المعتزلة من المحكم (النص) الدال على العدل الإلهي ، ويوردها الزمخشري وهو يصد تأويل الآية السابعة من سورة البقرة " حتم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم غشاوة ، ولهم عذاب عظيم " . وهي من الآيات المتشابهات عند المعتزلة ، بسبب ما يوردها ظاهرها من أن الله هو الذي يسبب الكفر ثم يعاقب عليه . يعترض ابن الخير على تأويل الآية ، لأنها من منظور أهل السنة نص لا يحتمل التأويل ، ويهتم الزمخشري بأنه " نزل من منصة النص إلى حضيض تأويله ابتغاء الفتنة .. فإن احتم فيها (الآية) صند إلى الله تعالى نصاً " (٩٢)

ولا يقتصر استخدام النص بهذا المعنى على فرق المتكلمين والفقهاء ، بل يكون سائداً في كل دوائر الخطاب الديني في التراث ، فهذا ابن عربي يفرق في استخدام الفعل " كان " بين دلالاته على الزمن الماضي وبين دلالاته على مجرد الوجود ، ويقارن بينه وبين كلمة " الآن " التي تدل في كل سياق تزد فيه على الزمن ، ويقرر بناء ذلك أن كل كلمة " الآن " نص في وجود الزمان " . وليس الفعل " كان " كذلك بسبب احتماليته . (٩٣) وإذا كان النص هو الدال دلالة قطعية لا مجال فيها لأي درجة من الاحتمالية ، فإن النصوص عزيزة نادرة ، خاصة في مجال الشريعة " وما ثم نص يرجع إليه لا يتسطرر إليه الاحتمال " (٩٤) وعلى أساس من هذه التدرج الناجمة عن الطبيعة الاحتمالية

الرسول . إنه زعم يؤول إلى تأليه النبي . أو إلى تقديمه بإخفاء حقيقة كونه بشراً ، والكشف عن حقيقة كونه نبياً بالتركيز عليها وحدها .

وإذا كان النص القرآنى يشير الإشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه ، فإن نصوص الأحاديث النبوية تشير إلى جانب الإشكاليات السابقة إشكالياتها الخاصة ، وذلك لأنها لم تكون إلا متأخرة ، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهى ، الأمر الذى يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي ؛ وإذا كانت الأحاديث ذاتها ، أى كما نطق بها النبي بلفظه وألفاظه ، نصراً تفسيرية لنوع من الرضى مفادير لى طبعته لوى القرآن فإن الأحاديث التى بين أيدينا تكون فى حقيقتها تفسيراً للتفسير . (٩٩) فإذا أضفنا إلى ذلك ما هو معروف من أسباب وملازمات كثيرة أدت إلى الزيادة فى جسد الحديث بالموضع والاحتفال ، واختلاف علماء الحديث بينهم فى المعايير التى يصفون الأحاديث على أساسها ، أدركنا تعقد حركة هذه النصوص فى الواقع الإنسانى الاجتماعى . والحطاب الدينى المعاصر يبدو من أجل ذلك أقل تشدداً ويسمح ببعض الاجتهاد والمخالل حول دالة هذا النوع من النصوص ، خاصة إذا كان خلافاً فى التفسير ؛ ذلك أن أسباب الخلاف قائمة فى طبيعة البشر وطبيعة الحياة ، وطبيعة اللغة ، وطبيعة التكليف ، فمن أراد أن يزيل الخلاف بالكلية ، فإقنا يكلف الناس والحياة واللغة والشرائع ضد طبيعتها " (١٠٠) وفى مجال النقاش والسيال مع الشباب تثار بعض إشكاليات النص الذى يفهم على ظاهره دون اجتهاد أو تأويل ، إذ يشترط فى مثل هذا النص : " أن يكون صحيحاً مسلماً به عند الجميع ، ولا بد أن يكون صريح الدلالة على المعنى المراد ، ولا بد أن يسلم من معارض مثله أو أقوى منه من نصوص الشريعة الجزئية أو فروعها الكلية ، قد يكون النص صحيحاً عند إمام ، ضميماً عند غيره ، وقد يصح عنده ولكن لا يسلم بدلالته على المراد ، فقد يكون عند هذا عالماً وعند غيره خاصاً ، وقد يكون عند إمام مطلقاً ، وعند آخر مقيداً ، وقد يراه هذا دليلاً على الجوب أو الحرمة ، ويراه ذلك دليلاً على الاستصحاب أو الكراهية ، وقد يحسبه بعضهم محكساً ويراه غيره منسوخاً ، إلى غير ذلك من الاعتبارات " . (١٠١)

ولكن هذه الرؤية لمعضلة النص فى الأحاديث تظل تُظَلُّ من منظور التقدما وتشير نفس أو بعض إشكالياتهم ، دون أن تتجاوز إطار هذه الرؤية . ولعلنا لا نكون مغالين إذا قلنا إن منظور التقدما كان أكثر اتساعاً من جهة أنهم لم يرققوا عملية فرز جسد الحديث ، بالخلف والإضافة ، طبقاً

النص .

٢ - الذى يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجح (الأقرى) والآخر معنى مرجح (محتمل) ، وهذا هو الظاهر .

٣ - النص يحتمل معنيين كلاهما يساوى الآخر فى درجة الاحتمال ، وهو الجمل .

٤ - الذى يحتمل معنيين غير متساويين فى درجة الاحتمال ، ولكن المعنى الراجح (الأقرى) ليس هو المعنى القريب (الظاهر) كما فى المستوى الثانى ، بل الراجح هو المعنى البعيد ، وهذا النوع هو المؤول . (٩٧)

إذا كان هذا هو مفهوم النص فى التراث ، وهو مفهوم مفادير لمفهومنا ، فإن الحطاب الدينى حين يرفع فى وجه العقل والاجتهاد مبدأ : " لا اجتهاد فيما فيه نص " يقوم فى الحقيقة بعملية خضاع إيديولوجى مأكرة ، لأنه لا معنى بالنص ما عنيته التراث ، وهو الواضح الجلى النادر . فإذا أضفنا إلى ذلك أن تعدد ما هو نص والفرقة بينه وبين ما ليس كذلك أمر خضع للخلاف والاجتهاد فى تاريخ الثقافة الإسلامية ، أدركنا حجم ألدعة ومداها . إن الحطاب الدينى المعاصر لا يكتفى بتثبيت النص وسلبه حركته بالمخاط بين المفهوم الحديث والمعنى القديم لكلمة " النص " ، بل يسعى لتثبيت دلالته بإعلان نفى الاجتهاد ، مقسماً المجال لنفى التصدد وتثبيت الواقع طبقاً لما يطرحه من آراء واجتهادات . إن القرآن - محور حديثنا حتى الآن - نص دينى ثابت من حيث منطوقه ، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنسانى ويصبح " مفهوماً " يفقد صفة الثبات ، إنه يتحرك وتتعدد دلالته . إن الثبات من صفات المطلق والمقدس ، أما الإنسانى فهو نسى متغير ، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه ، لكنه يصبح " مفهوماً " بالنسبة والتغير ، أى من جهة الإنسان وتتحول إلى نص إنسانى " يتأسن " . ومن الضرورى هنا أن نؤكد أن حالة النص العام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندرى عنها شيئاً إلا ما يذكره النص عنها وتفهمه بالضرورة من زاوية الإنسانى والتغير والنسب (٩٨) النص منذ لحظة نزوله الأولى - أى مع قراءة النبي له لحظة الرضى - تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً) ، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل . إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص فى تفاعله بالعقل البشرى ، ولا التفات لمرام الحطاب الدينى مطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية . إن مثل هذا الزعم يؤول إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبى ، وبين الثابت والمتغير ، حين يطابق بين القصد الإلهى والفهم الإنسانى لهذا القصد ولو كان فهم

يكون الراوي حافظاً - أي لا ينسى - أميناً لا يكذب ولا بدلس ، ثقة في دينه وخلقه .

ولم يكن علماء الحديث ، بحكم غلبة الطابع النقلى الترتيبى على علومهم ، وبحكم الارتباط بين أغلبهم وبين جهاز السلطة في أكثر العصور ، يشتمعون بانساج الألق العقلى القابل للخلاف والنقاش مثل المتكلمين أو الفقهاء أو علماء القرآن ، بل كانوا أقرب إلى الوعاط في تصور الحقيقة ، ولدى التعصب ضد أى اجتهد ليس له سند مباشر من النقل . لذلك ليس غريباً في كتب علم الرجال أن يستبعد من مجال الرواة العدل كل من كان من أصحاب المقالات ، وهو توصيف لكل الفرق ، عدا تلك التى تعاطف معها المحدث . ومن السهل على من يقرأ هذه الكتب أن يلاحظ تناقض الأحكام على الراوى الواحد ، فبينما يوثقه البعض يرى آخرون أنه مدلس كذاب ، وإذا وصفه البعض بالمخلف والاستعجاب نجد البعض الآخر يضعه في دائره المغفلين الذين يقلب عليهم النسيان . وليست تلك الأحكام المتناقضة ناشئة عن الحب والكراهية ، أو الإعجاب والاحتقار ، بل ناشئة عن اختلاف المعايير نتيجة لاختلاف المواقف الأيديولوجية . لن نشير هنا لرفض علماء السنة لروايات الشيعة ، ولا لرفض علماء الشيعة روايات أهل السنة ، وهو شديد الدلالة في ذاته ، وإنما نشير إلى رفض كل فرقة من فرق السنة روايات أتباع الفرق الأخرى . ثم استأثرت بعض الفرق باسم " أهل السنة والجماعة " واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال ، وأصبحت هي الحكم والفصل في قبول المرويات أو رفضها ، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بصحابتها سلطة مرجعية في كل ما يتعلق بشئون الدين والعقيدة .

إذا انتقلنا من فحص السند إلى فحص المتن - علم الدراية - دخلنا دخولاً مباشراً في قلب آليات الاجتهاد ، فالتنقح إما يكون صحيحاً إذا لم يتضمن في دلالته أدنى تعارض مع المبادئ العامة للشريعة ومقاصدها الكلية كما تستخرج من القرآن . هنا يعتمد الاجتهاد على المقارنة بين نص في حالة فحص وفرض وبين نص آخر موثوق في صحة منطقية ثقة مطلقة ، ولكن هذه المقارنة لا تتم بالطبع على مستوى التطويق ، بل على مستوى الدلالات والمعاني . وهكذا تتداخل إشكاليات نعروض الحديث بالإشكاليات التى حللتها عن النص القرآنى ، ونرتد الفعالية كلها للعقل الإنسانى المرحون بأفاق الزمان والمكان . إنها عملية معقدة تكشف زيف مبدأ الاجتهاد فيما فيه نص ، فالاجتهاد - كما رأينا - هو الوجه الآخر للنص ، الوجه الذى يبدونه يتوقف عن أن

لمعايير اجتهادية إنسانية / اجتماعية بالضرورة . إن وقف هذه العملية الهامة وتثبيت نص الحديث في كتب الصحاح الخمسة - أو السنة - وعلى رأسها البخارى ومسلم - هو فى حقيقته تثبيت للواقع عند رؤى واجتهادات عصور معينها . وهو يصب في نفس الأيديولوجية وقف الاجتهاد في النص القرآنى . إن معايير السلف في نقد الأحاديث وفي التمييز بين الصحيح والضعيف والنحول كانت محكمة دون شك بأطر معرفية زمانية نسبية محدودة ، لا ترقى إلى مستوى المعايير الموضوعية النهائية ، كما يتوهم البعض . الحديث نص متحرك قابل للتجدد عن طريق استمرار عملية الفرز قبلوا ورفضوا بناء على معايير اجتهادية إنسانية ، أى طبقاً لفكر إنسانى متطور مطبوعته ، ومرتبطة بظروف الزمان والمكان والواقع الذى ينشئ . هذا من حيث هو نص خام قبل أن يوجهه العقل بالمفهم والتفسير والتأويل ، فهو نص تكون ومازال يتكون من خلال آليات العقل الإنسانى منذ اللحظات الأولى للنطق به ، والسافة التى تفصله عن الحاضر مسافة شاسعة يكاد معها أن يكون نصاً إنسانياً .

ولكى نتضح هذه القضية بشكل أعمق يتعين علينا أن نتعرض بشكل عام للإكليات العامة للفرز والتصحيح التى طُبقت على جسد الحديث ، وهو ما يطلق عليه مصطلح " الرواية " فببساطة هو من مصطلح " الدراية " الذى يركز على الأحكام والتعريفات ، وجدير بالذكر أن الأحكام والتعريفات فرغ على شروط الرواية ومعرفه أحوال الرواة ، أى أن الرواية بالمعنى الاصطلاحي - لا بمعنى عملية النقل ذاتها - هي أساس الدراية التى تتعلق بالحكم على المتن ، وتهتم الرواية بدراسة جانب السند من زاويتين : الزاوية الأولى زاوية الاتصال والانتقطاع بين الرواة الذين نقلوا متن الحديث من عصر النبوة إلى آخر الرواة في سلسلة الإسناد ، وهنا عمل توثيقى في المقام الأول لأنه يهتم بالتأكد مما إذا كان كل راو من الرواة قد حاصر الراوى الذى ينقل عنه الحديث ، والأهم من ذلك أن يكون قد لقيه لقاء مباشراً وفى سن التوضيح التى تسمح له بالأخذ والرواية ، وأن يكون الأخذ مشافهة لا نقلاً من صحيفة أو ما شابهها إلى آخر تلك الشروط التوثيقية . ونفس الشروط لا بد من توافرها في الراوى التالى ، وعدم توافرها في أحد الرواة يعنى ضعفاً في سلسلة الإسناد يتردى إلى تضعيف الحديث ، فإذا كان ثمة فاصل زمنى طويل بين راويين كان معنى ذلك أن راوياً قد سقط من الإسناد ويكون إسناداً منقطعاً يترتب عليه أحياناً رفض الحديث ما لم يوثق نفسه برواية أخرى متصلة . أما الزاوية الثانية من دراسة السند فتعتمد بالتحقق من مؤهلات العلمية والأخلاقية لكل راو من الرواة على حدة . وهو ما يعرف بالمرح والتعديل ، وهى مؤهلات كثيرة أهمها أن

الدين السلطوى . أى إلى مناهضة الأيديولوجيا السلطوية التى تتفتح بالدين ولتنتع عن الإنسان الرغيف والحريه باسم شعارات : " نقاء الروح " و " رضاء الايمان " و"جلال الصبر " وكثر القناعة " يقول المجلس : " كانت عقائد الكنيست شعارات سياسية وكذلك نصوص الكتاب المقدس لها مقام القانون أمام أية محاكمة " (٤) . وكانت عقائد الكنيست فى خدمة النظام الإقطاعى ، الذى يجعل من إرادة الإقطاعى امتداداً للسلطة الإلهية . ويقول لينين : " تحتاج كل الطبقات المضطهدة (بكسر الهاء) لصيانة سيطرتها إلى وظيفتين وظيفه الجلاء ووظيفة وجل الدين . يقيم الأول احتجاج واستنكار المضطهدين ، ويواسيهم الثانى ويسد تعاستهم وشقايتهم من خلال آفاق تحافظ على سيطرة الطبقات " (٥) . لا يحارب القسول الأول ، كما الثانى ، الدين ، ولا يقترب من النص الدينى ، ولا يشر بالإلحاد أو يتعرض إلى الإلحاد ، بل يهاجم السياسة الظالمة ، التى يرفضها المحس السليم ، كما يرفضها التعاليم السماوية .

تعمل الماركسية كما غيرها من المواقف التنويرية ، على نقل " معركة الدين " من وضعها الوهمى حيث ثنائية الإيمان والإلحاد ، إلى موقعها الحقيقى حيث توجد سلسة من القيم بينها الحرية والعدالة . إن دور الماركسية ، وهى فلسفة تنويرية مقاتلة ، الكشف عن السببية الاجتماعية التى تنتج منظومة أفكار معينة ، والتى تنتج فى شروط معينة ، خطاباً دينياً مجرداً ، يحتزل الدين إلى وحدة المؤمنين المجردة . ولا تتكفى الماركسية ، فى موقعها هذا ، على مبادئ مجردة ، بل تأخذ بمعطيات الواقع والتاريخ ، لاتتحدث بعض القرى الدينية عمن " وحدة المؤمنين " إلا فى الظروف التى تهدد أوضاع الفئات المستغلة (بكسر الفين) . وهذا ما فعلته الكنيست الفرنسية فى عام ١٨٤٩ . حين اعتبرت تهديد الملكية الخاصة تهديداً للدين . فقالت : " أبها الأصدقاء ، إذا أردتم أن نحافظوا على دينكم ... ابتعدوا عن الحمر ، فإنهم يلغون الإله ، وينتزعون منكم العائنة والملكية والدين ، الذى هو خاتم الملكية " (٦) . ونرى قولا شبيها فى تعاليم الشيخ حسن البنا ، توجه مرة إلى عمال شبرا الحمية ، فقال : " لابد للمسلم فى هذه المنطقة من سلاطين هما قوة الإيمان وحسن الخلق ، فتقوم الصلة بين العامل وصاحب العمل على الاحترام والمطف المتبادلين ، وهذه هى أنجع السبل " . ثم يصرخ القول أكثر وضوحا فيصبح : " على العمال أن يتذكروا دوماً واجههم نحو الله ونحو أنفسهم ونحو صاحب العمل " لأن الإضراب " أمر مغل يربط الإخاء بين المسلمين ومثير للجداء فى فرقهم " (٧) .

يتحدد كل خطاب أيديولوجى ، بما فى ذلك الخطاب

استعماله التفضيلى للمجرد كله من أجل حجب كلى للشخص وما يدور فيه . إن الرؤية الدينية تضمن المجرى ، لكنها فى شكلها البرئ ، تعتمد على المجرى لتنتفع على الشخص ، وعن هذا صدرت مقولات : الرحمة ، العدالة ، التأزر ، التضامن ، الأمانة ، الصدق ، النزاهة ...

إن العلاقة القائمة بين النص الدينى وتأويلاته الاجتماعية تجعل من الدين معركة اجتماعية سياسية بامتياز ، لا يمكن إرجاعها ، على الإطلاق ، إلى معركة بين الإيمان والإلحاد ، لأنها معركة ذات مفردات اجتماعية : الحرية ، الديمقراطية ، المحيز الكرامة ، احترام العقل ، السيادة الوطنية ... وفى هذا التحديد : تكون الماركسية فلسفة اجتماعية - سياسية تبحث فى مسائل الاستغلال والاضطهاد لاثى قضايا الإيمان والإلحاد . بل أنها تقيض لكل الفلسفات الإلحادية ، القديمة والحديثة ، لأن مرجعها الأول والأخير هو الشرط الاجتماعى ووضع الإنسان فيه ، وضرورة ثورة الإنسان على كل شرط لا يحقق إنسانيته . ولما كانت الممارسة معيارا للحقيقة ، كما تقول الماركسية ، فإن ما يحدد موقف الماركسية من أية ممارسة دينية هو وضع الإنسان فى هذه الممارسة ، فهى ترفض هذه الممارسة إن كانت اضطهاداً للإنسان ، وتقف إلى جانبها إن وقفت إلى جانب الإنسان . أكثر من ذلك : إذا كان مفهوم الصراع الطبقي أحد المفاهيم الماركسية الأساسية ، فإن ما يحدد موقف الماركسية من الدين هو وضع وظيفة الدين فى عملية الصراع الطبقي ، أى فى عملية الصراع بين قوى الاضطهاد والاستغلال والقوى التى تتاحل من أجل حياة إنسانية عادلة . ويمكن للماركسية أن تتابع محاكمتها وتقول : إذا كان الشرط الاجتماعى يحدد شكل الوعي الاجتماعى فإن اختلاف الشروط الاجتماعية ينتج أشكال وعى اجتماعية مختلفة ، تستعمل بلاخفا . وهى تقرأ النص الدينى . بمعنى آخر : إذا كان النص الثرى يتجاوز نظريا ، الطبقات الاجتماعية ، فإن الصراع الطبقي هو محايث للطبقات وقائم فيها ، يترك آثاره على النص الدينى ، ويعطيه تأويلات متعددة ، ويسبب هذا ، فإن الفكر الماركسى ، وهو فكر طبقي ، لا يحارب الدين فى ذاته ولا يميل إلى ذلك ، بل يحارب الدين حين يصعب أداة للدفاع عر الملكية الخاصة ، أى يتحول إلى أداة تبرر قهر الإنسان .

لقد دعت الأديان السماوية إلى جملة من القيم النبيلة والمثل السامية ، لكن السلطات الطبقية القائمة على التهب والاستبداد لا تعترف بالنص الدينى إلا إذا أعادت صياغته ، أى زودته ، ليصبح مبررا لممارستها . إن احترام الطبقات الحاكمة للدين ، هو الذى قاد الماركسية إلى محاربة

أكثر من التحولات الاجتماعية الصادرة عن صراع الطبقات الاجتماعية ذات المصالح المتناقضة . وتصدر إشكالية الوعي الديني ، في ملاد دين محدّد ، عن اعتناق الطبقات الاجتماعية المختلفة دينا واحدا ، وتبرلها بمعطيات ، لأن كلا منها ، وفي عملية الصراع الدفينة والمتجددة ، تحاول البرهنة أنها في صراعها ، تقتتل إلى الدين ولا تتردد على تعاليمه .

تطرح إشكالية الوعي الديني سؤالاً جوهرياً ومشخصاً جوهرياً العلاقة بين مفهوم الأيديولوجيا ومفهوم تصور العالم ، الذي يشير في علاقاته المتناقضة إلى العلاقة بين الإيماني والطقس . ولهذا يمكن القول وفي حدود الموضوع الذي نقاربه : تتضمن كل أيديولوجيا تصوراً للعالم ، بدون أن يعنى ذلك أن كل تصور للعالم يتضمن أيديولوجيا . بمعنى آخر : تشير كل أيديولوجيا عضوية إلى طبقة اجتماعية محددة ، في حين يفيض الوعي الديني عن الطبقات الاجتماعية . يتجلى تصور العالم بشكل مضطرب في الحرق ، والفن والنشاط الاقتصادي ، وفي كل مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية ، لكن هذا التعريف في ارتباطه ، لا ينضبط إلا بربط التعريف بطبقة اجتماعية ذات تركيب وتكوين محددين ، وعندما يتكاثرت بتكاثر الطبقات الاجتماعية . ولهذا فإن الدين ، من حيث هو تصور للعالم ، أكثر تعقيداً من الأيديولوجيا ، في معناها المحدد ، لأنه أقل تجانساً منها ، إذ تخترقه عناصر أيديولوجية اجتماعية مختلفة مرتبطة بطبقات اجتماعية مختلفة . وقد يخضع الوعي الديني ، في شروط معينة ، إلى الخصوصية القومية وثقافتها ، وإلى علاقات الثقافة بتقاليدها الموروثة . ويظهر ذلك في تصور " المسيح الأسود " في بعض مناطق إفريقيا ، إيمان المرحلة الاستعمارية . (A) أو في تأثر الدين الإسلامي ببعض عناصر الثقافة المحلية في اندونيسيا ، إن عدم إمكانية إرجاع الدين إلى أيديولوجيا ، نظرياً لا يقع ، وفي شروط محددة ، عن الحديث عن أيديولوجيا دينية . ويتحقق ذلك في شروط إعادة صياغة العناصر الدينية من وجهة معايير ومصالح طبقة محددة ، حيث يصيغ الدين شكلاً أيديولوجياً لمضمون يتجاوز ويختلف عنه ، أي يتحول إلى أيديولوجيا طبقية . تبرز وتوسع ممارسات طبقية .

يفيض الوعي الديني عن الأيديولوجيات الاجتماعية ، ويخترق كل منهما الآخر . لكن هذا التمايز لا يُلغى رجوعهما إلى موقع واحد هو : البنية الثقافية الاجتماعية أو الكل الثقافي الاجتماعي ، حيث يكون مستوى التطور الاجتماعي هو المحدد الفعلي للعلاقة بين الوعي الديني والأيديولوجيا الاجتماعية . فإذا كانت عناصر الكل الثقافي تفتتح على

الديني ، في حقل الصراع الاجتماعي ، بل أن الخطاب يتكون ويتغير ويتبدل في حقل الصراع ، وفقاً لمرآة القرى السياسي والنزوع العام للمجتمع . إن الوحدة القائمة بين التأويل الديني والسياق الاجتماعي تفسر المسافة والاختلاف بين الخطاب الديني في الحسنيين والستينيات الذي كان يفتتح على الفكر الاشتراكي والديمقراطي (خالد محمد خالد ومصطفى السباعي مثلاً) ، والخطاب الديني المسيطر الآن ، الذي يجهّد الملكية الخاصة ويروج ممارسات البرجوازية الطفيلية . وفي منظور السياق الاجتماعي نقرأ الأسباب التي تحرك الوعي الديني إلى وهي طائفي ، وتنقل النص الديني من موقع التهذيب إلى موقع التصويب ، وتجعل الفقيه الديني يتخلى عن النزوع الراعفي لينزج في محاكمات شكلية مطلقة . إن سيطرة النزوعات الشكلية دليل تفكك اجتماعي ، والنص الديني الزاهن والمسيطر يعن في محاكماته الشكلية ، فينتقل في تأويل مفترض ، وينسحب من الواقع ذى الأسئلة الحارقة ، ويوما يشر بالانسحاب من الواقع ليعمله بتفكك تحت ثقل أسئلته الحقيقية . وفي هذا الاستبدال يتشكك الفقيه الديني لسوره ، بل يقوم بما عنه مختلف ، لأن الدين الساري جاء ليرفع عن الإنسان الأسباب التي تهدد إنسانيته .

الوعي الديني والأيديولوجيات الاجتماعية :

يشير الوعي الديني إلى ثلاثة عناصر : فكرية ، شعورية ، وعملية ، يعترف الفكر بخالق الوجود قوة عليا ومسيطرة ولاشريك لها ، قوة قادرة شاملة تعود إليها المخلوقات كلها بشكل شامل . وبعد الاعتراف ، وبسببه ، بتوجه شعور المؤمن إلى الخالق تعالى خاضعاً له ، ومتوسلاً رحمته ومستجيراً به ، وطالبا منه الرحمة والمغفرة . ويتوحد الشعور والفكر وقرآن نسا من الأعراف والأحكام والطقوس ، تحكم علاقة المؤمن بغيره من المؤمنين ، وجوهرها التأثر والتناصر والتساند . تجعل فكرة الإيمان تصوراً عن العالم والإنسان ، منذ بدء الخليقة إلى يوم النجاة ، وصرف عن التصور الإيماني ممارسات ومعاملات تحكم على وحدة المؤمنين ، وتشتتكم ما يهدد الوحدة ويغسلها .

يبدو الوعي الديني في شكله المجرد ، وحدة من فكر وعمل ، لأنه إيمان بالله وإيمان بنصرة ومساعدة كل مؤمن بخالق الكون ، أي يبدو الوعي الديني ، في حقل الإيمان النقي ، متشفاً وكاملاً الاتساق . مع ذلك ، فإن وضع الوعي لا يقتصر إلا باستدعاء عناصر أخرى ، أولها المجتمع فلا دين بلا مجتمع ، وثانيها التاريخ ، أي التحول والتبدل لأن المجتمعات متغيرة ، ولا تعرف السكون . والتاريخ ليس

والخطاب الإضلاحي الرجعي هي المسافة القائمة بين دالة الدين عند عبد الرحمن الكواكبي ودلالته عند مصطفى محمود . كان الكواكبي رجلاً دين ، وفخوراً بدينه وإسلامه . ومصطفى محمود مسلم وداعية إلى الإسلام . وعلى الرغم من الانتماء إلى الإسلام ، فقد كان الكواكبي داعياً إلى التغيير محارباً للانحطاط ، أما مصطفى محمود ، فلا يلوذ كلماته بأسئلة الواقع الحارقة ، من جوع واستبداد وهزيمة ، بل يرجع الأسئلة كلها إلى نقاء الروح وصفاء العقيدة وطقوس التهجد . إذا كان الوعي الديني ، كما الإنسان المؤمن ، يغتنى روحياً وثقافياً في عملية مواجهة الواقع المتجدد من أجل حياة للإنسان أفضل . فإن الانسحاب من الواقع باتجاه فكر وشعور دينيين مجردين ، بفكر الوعي الديني ويقرر الإنسان المؤمن أيضاً . ينتهي الوعي والعلمى واليومي والتاريخي في فلسفة مصطفى محمود ، التي تبدأ بروح الإنسان وتنسى الإنسان ، بينما يبدأ خطاب الكواكبي وينتهي وهو يتحدث عن الاستبداد ، الجهل ، العلم ، التربية ، الترقى ، والاستبداد والتخلص منه .

يعطى عبد الرحمن الكواكبي ومصطفى محمود شكلين من الوعي الديني ، يختلفان إلى حدود التناقض ، فلا يبقى ما يوحد بينهما إلا نواة دينية مجردة ، أي مضموناً أولياً . لا ينفع الفراق الشامل بين الرجلين . نقرأ في كتاب الكواكبي " طابع الاستبداد " : " المستبد لا يخشى علوم اللغة القويمة للسان إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حساس تعقد الألوية أو سحر بيان يحل عقد الجيوش ، لأنه يعرف أن الزمان ضنين بأن تلد الأمهات كثيراً من أمثال الكسيت وحسان أو مونتكيسو وشيلار " (٩) . لا يشير الكواكبي في قوله هذا إلى دور الكلمة في مقاومة الاستبداد ، إلا بقدر ما يحترف فيها بالثقافة الكورتية ، التي توحد بين الكسيت ومونتيسكيو ، فلا يقع في ثنائية الغرب والشرق ، الذاتية الآن ، والتي لا ترى من الغرب إلا الفلسفات العقلانية . ويقول الكواكبي أيضاً : " لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد ، لاعتقاده أنها لا ترفع غيابة ولا تزيل غشاوة ، وإنما يتلهى بها المهتمسون للعلم ، فإذا نبع فيهم البعض ونالوا شهرة بين العامة لا بعدم وسيلة لاستخدامهم في تأييد أمره بنحو سد أفواههم بملقبات من فئات مائتة الاستبداد . نعم ترتعد قرائن المستبد من علوم الحياة ، مثل الحكمة النظرية ، والفلسفة العقلية ، وحقوق الأمم ، والسياسة المدنية ، والتاريخ المفصل ، والخطابة الأدبية ، وغيرها من العلوم الممزقة للعلوم ، المنسقة للشعور المحرقة للرواوس (١٠) . يوصي الكواكبي إلى ملاحم الثقافة السلطوية ، التي تعبد الكتب الميتة والثقافة الشكلية ، وتستنكر كل معرفة تحرّض العقل وتنهم السلطة

الواقع وتعتبر الواقع مرجعاً في طرح الأسئلة والإجابة عليها ، دفعت بالوعي الديني إلى انتفاح مشابه ، أو فرضت عليه شكلاً واقعياً من التعايش مع المستبدات الاجتماعية ، وإذا كانت العناصر الثقافية مثقلة بالوهم والأساطير والأحكام المثالية . دفعت بالوعي إلى الانطلاق ، وإلى تهميش الزمان والمكان ، ليصبح إيانية بسيطة مثقلة . ترجع الواقع إلى " التعاليم الأولى " وتعتبر هذه التعاليم معطى كونياً سكنوياً . ولهذا يمكن أن نغز ، وفي إطار ميزان القوى الثقافي ، بين شكلين من الوعي الديني : الوعي الديني الواقعي ، وهو وعي يفتتح على المستبدات ، والوعي الديني الشكلي ، وهو وعي لا يحترف بالتاريخ .

إن ميزان القوى في الكل الثقافي الاجتماعي هو الذي يحدد شكل العلاقة بين عناصر الوعي الديني الثلاثة : الفكر ، الشعور ، والعمل . ففي شروط الانطلاق الفكري وتغيب الواقع المعاش يتراجع مكان العنصر المعلى . ويصبح تابعاً للعنصر الإيماني المجرد ، أي بهجر العنصر المعلى مرجعه الواقع المعاش ، ولا يهتف عن إجاباته اعتماداً عليه وانطلاقاً منه ، بل انطلاقاً من إيانية مجردة لاتتعامل مع الواقع إلا إذا أنكرته . وفي شروط التفتح الاجتماعي ومواجهة تغيراته ، يتحول الوعي الديني إلى نواة أصلية (الإيمان بالله وتعاليمه) ذات شكل معلى متحرك ومتطور ومتغير . ولهذا فإن وضع الدين في زمن صعود البرجوازية العربية يختلف عنه في طور انحطاطها وهزيمتها التاريخية . يبحث الطهطاوي ، في زمن الصعود البرجوازي ، معتمداً على الدين ، عن أسباب الانقراض الثقافي والعلمي وينفتح على الثقافة الكورتية . يتعلم وترجم . ولا يماثل بين العلم والصناعات الفيزيائية والإلهاد والكفر " الفيزيين أي يحتفظ بدينه ولا يرى في الدين في ذاته مصدراً لتقدم التقنية والإصلاح المحرس والتطور الاجتماعي . كان الدين في زمن الصعود البرجوازي يفتتح على الواقع ، ويتطور العنصر المعلى فيه مستجيباً لأسئلة الاستقلال الوطني ومهاوز التخلف الاجتماعي والبحث عن مستقبل أفضل . وسبب ذلك كان الخطاب الديني يستلهم عناصره من واقع زمانه ، ويتحول إلى خطاب تنويري ونهضي وتحريضي ويصبح خطاباً حديثاً بامتياز ، لأنه يطالب بجمع بديل يتجاوب مع روح العصر . أما في زمن السقوط التاريخي والانهيار للبرجوازيات العربية ، وتحولها إلى برجوازيات تابعة وظيفية ومستبدة ، فإن الخطاب الديني ينسحب من الواقع المشخص في أسئلته الحقيقية ، ليخلق عوضاً عنه ، اعتماداً على تأويل ديني لاعقالاتي ، واقعاً " زائفاً يطرح أسئلة زائفة .

إن المسافة الفاصلة بين الخطاب التنويري النهوضي

حدود الوعي الطائفي

إن كان الوعي الديني في شكله الواقعي أو الشكلي لا يتحدد كأيديولوجيا ، فإن الوعي الطائفي الناتج عن تطور الوعي الديني الشكلي في شروط انحطاط المجتمع وتفككه ، بشكل أيديولوجيا طبقية بامتياز . يميز انتصار الطائفية ، أو صمودها ، عن انتصار أوتقدم أيديولوجيا طبقية محددة ، تحقق مصالحها الذاتية ، وهي مصالح طبقية ، من طريق حجب مفهوم الطبقات ، وتوحيد الطبقات في كيان وهمي يدعى الطائفة . الوعي الطائفي وعي أيديولوجي يكرس مصالح طبقية ، هي عادة مسيطرة ويهدد مصالح طبقات أخرى ، خاضعة ومستغلة (بفتح الفين) . وهذا الوعي محصلة لصراع أيديولوجي - سياسي ، تنصهر فيه طبقة ونهزم ماهر لها تقيض ، لأن الطبقة المنتصرة تخوض معركة مصالحها الذاتية ، لا باسمها الذاتي - الطبقي ، بل باسم الطائفة ككل ، في حين تهدد الطبقات الأخرى مصالحها في علاقة التنازل الوهمي بين الطائفة والطبقة ، أي تنضوي الطبقات المختلفة تحت لواء أيديولوجيا طبقية مسيطرة تحجب ذاتها وراء وجه الطائفة .

إن استيلاء مفهوم الطائفة على مواقع مفهوم الطبقة ، محصلة معركة سياسية ، لا تمسك شائفة البنية الاجتماعية ككل ، بقدر ما تملعن عن عجز الطبقات الخاضعة لتحقيق استقلالها السياسي - الأيديولوجي ، وعن تأكيد وجودها الطبقي المستقل . وإذا كانت الطبقة لا تعرف إلا في وعيها النظري والعلمي لمصالحها الذاتية ، فإن الاستسلام للفكر الطائفي ، لا يهرع عن رجوع إلى الدين واحتكام إلى تعاليمه ، إنما يعبر أولاً عن هزيمة طبقة أمام طبقة أخرى في حقل الصراع الطبقي ، وهو صراع سياسي أولاً . في عملية استبدال الطائفي بالطبقي ، تتجلى الطائفية أيديولوجيا طبقية ، لأنها تنفذ مصالح طبقية وتهدد مصالح طبقية أخرى ، أي تكرس الوضع القائم وتحافظ على شروط السيطرة الطبقة . باسم مرجع وهمي والطبقي هو الطائفة ، نلصق في هذه العملية لاتكان الوعي بين الطبقات المتصارعة ، وهي طبقات هشة البنية على أية حال ، لأن بعضها يخوض معركته وأعيا مصالحه ، في حين يخوض البعض الآخر معركته معتمداً على وعي زائف .

الوعس الطائفي وعي شكلي يقسم المجتمع ، كما العالم ، إلى جملة طوائف متنافسة ، تفتلك الطبقات ، كما الصراع الطبقي ، ليصبح الصراع الطائفي هو الصراع الوحيد ، بل تلتفئ العقلانية السياسية لتعطي مكانها للاعتقالية مطلقا الصراع ، لأن منطق الطائفة يفرض إلغاء

القائمة . ينتج الوعي الديني الواقعي على علوم الحياة المتعددة ، التي أنتجها تفتح الوعي الإنساني . أما الوعي الديني الشكلي ، الذي يدعوا إليه مصطفى محمود ، فلا يرى الواقع ، ولا المعارف الصادرة عنه والضرورية لمعرفته وإصلاحه ، بل يجمع الحياة في نقائصها وتعمقها وإحتمالاتها المختلفة ليلقي بها في كيس وحيد اللون عنوانه الإيمان ، فإن أراد أن يمين كيسة أكثر ، وضع إلى جانبه كيس الإلهاد ، فإن علا في الفلسفة وأرتقى تحدث عن المادة والروح ليصل بعدها إلى أقانيم الخلاص والهلاك . شكلية لاهوتية صارمة أحد حديها : الروح ، الإيمان ، الشرق ، الصلاح ، الخلاص ، وحدها الآخر : المادة ، الإلهاد ، الغرب ، الهلاك ، الفساد . ولا مكان بين المدين لأي سؤال يمس الإنسان العادي في حياته اليومية ، علما أن الانطلاق من اليومي والراهن أساس كل قول ينتهي إلى عالم العقل والأخلاق والمسؤولية . يقول مصطفى محمود في كتابه : " وحلي من الشك إلى الإيمان " : " العالم أصبح مسرحا مجنوناً يهرول فيه الجانين في اتجاه واحد نحر القدرة المادية ... والنتيجة هي هذا الإنسان الكتيب المصنوع الخائف التلقن ... والإنسان المذخور الذي أفتقد الأمان يحاول أن يستجلب لنفسه هذا الأمان بالوسائل الصناعية التكنولوجية ... الدين هو العلم الكبير الذي يشتمل على كل العلوم في طاقته ... الدين هو الذي يقيم الضمير ، وبهذا اليمين يجابه أعظم الأخطار ويقرها فهو بزمانه قسري حزن أقسى من دروع الديابات " (١١) . لا مكان للمعدة أو التاريخ في الثنائية الباترة ، ولا مكان للملموس أو الشخص في الوعي الديني الشكلي . يبدأ الخطاب بلا تحديد مطلق ، فيدور حول العالم والقوة المادية والإنسان المذخور ومفاسد التكنولوجيا . خطاب يهرب من الزمن ليوشى في معراب إيمان لازم له ، لكن هذا الهروب من أملاء الإيمان أم الموقر الاجتماعي ، يحدد " علم الدراوش " الذي أشار إليه الكواكبي ، وهو علم لا يرفع غياوة ولا يزيل غشاوة ، بل يؤكد الغياوة ويكرس الغشاوة ، لأنه يدافع عن القائم ويقاتل ضد كل تقدم اجتماعي .

الوعي الديني شكلي من الوعي يخترقه الوعي الاجتماعي ، الذي يتعمد يتعمد المواقف الاجتماعية ، فينتج توترا بين النزاة الإيمانية وبمدها العملي . تحتفظ النزاة بوحدها ، وأخذ العهد العملي أشكالاً مختلفة . وفقا لميزان القوى الأيديولوجي ، وللخصوصية الثقافية التي يقوم فيها الوعي الديني . ولهذا يمكن الحديث عن : الشكل الديني للوعي القومي ، الشكل الديني للوعي الاشتراكي ، الشكل الديني للوعي الرأسمالي ... إن علاقة التوتر بين الإيمان والطبقي تمنع الوعي الديني أن يكون أيديولوجيا ، بالمعنى الضيق .

قيبدأ يرفض فكرة المجتمع . بل أن رفض فكرة المجتمع المبنى هو الأساس المطلق لصعود الوعي الطائفى وتكون الطوائف . وعندها تصبح الطائفية ، من حيث هي كيان متجانس وسكونى ، المربع الشامل للممارسات الاجتماعية . ولما كانت الطائفة مرجعاً مديارياً ، لا مدياراً ذاتياً أساسه الوهم الايديولوجى أو الوعي الزائف . فإن القبول بها أو الانتماء إليها ، يمنع إنتاج أى وعى صحيح . سواء كان ذلك فى المستوى السياسى أو المعرفى أو النظرى . لأن الوعي الطائفى ، وهو وعى مأزوم ، لا ينطلق من الشروط الاجتماعية الموضوعية . بل من الصورة الوهمية التى صاغها الوعي المأزوم للطائفة الأخرى .

فى حقل الوعي الطائفى ، والذى تحطم العقل شرطاً لوجوده ، تصبح الطائفة النقيض صورة للسلب المطلق ونظيراً للشر . ويكون تحطيم الطائفة الأخرى شرطاً لتحرر الإنسان الطائفى من الأزمة وهكذا يبدأ الوعي الطائفى بتأدية مطلقة على صعيد الفكر ، لبصل ، وبسبب منطقته الداخلى ، إلى ممارسة عدوانية وإرهابية ، لأن خلق الآخر كنظير للشر يقضى بتحطيمه . لكن الطائفى لا يحطم فى هذه الممارسة إلا ذاته ، لأن التنبؤ المطلوب تدميره محض خلق ذاتى للوعى المأزوم . لاجود الطائفية إلا فى الوعي الطائفى الذى لا يدرك ، بسبب عجزه الذاتي ، أسباب صعود الطائفية وينتج هذا الوعي الإنسان الطائفى عن التوجه إلى الأسباب الحقيقية لأزمته مستعصماً عنها بأسباب وهمية . لكن هذا الوهم ينتج آثاراً مادية تتجلى فى التقاتل والتناحر وتدمير المجتمع . ولهذا تأخذ العقلاية مدارها الكامل فى حقل الطائفية . بدءاً بالوعى الزائف وصولاً إلى الحرب الأهلية المخلقة أو المستترة . ولهذا أيضاً تشكل الطائفية قزماً على المجتمع الحديث ومعايير الحدائة ، فالمجتمع الحديث يقضى الاعتراف بالإرادة المجتمعية والعقلانية والديمقراطية ... وتأتى الطائفية لتقمم تناقضاً بين إرادة الطائفة وإرادة المجتمع ، ولتدمر معايير العقل الموضوعية باسم مجاراة التعاليم الطائفية ، ولتطمح مفهوم الديمقراطية باسم التعاضل المستحيل بين الطوائف المخلوقة. أكثر من ذلك إذا كان الوعي الحديث قد أنتج مقرلات سياسية جديدة مثل الحزب ، القنابة ، المدرسة العلمانية ، الحرية الفردية ، الحق فى الاختلاف والتعددية ، فإن التطور الطائفى يلقى بجميع المقرلات الحديثة فى آتون الحرمان أو ينصب لها الشاق المقتس ، معتبراً الطائفة ، وهى شكل اجتماعى متخلف ، الأساس الوحيد للإنسان . وبسبب ذلك ، لاتنس الطائفية الحرب على الطائفة النقيض فقط ، بل على كل إنسان يرفض التصور الطائفى ، فلا يكون التعاضل الاجتماعى عندها أكثر من الحرب المستمرة بين الطوائف المختلفة . ولهذا فإن الدعوة ،

الطائفة الأخرى . يبدأ الوعي الدينى بالاعتراف بوجود الله ، فيكون الاشتغال إلى الله وتعاليمه هما المرجعان الأساسيان . أما الوعي الطائفى ، فيبدأ بالطائفة النقيض ، لا فى وجوده الفعلى ، بل كما صاغها الوعي الزائف ، فيبدو إنها الطائفة - النقيض هو المربع الأساسى الذى يحدد الوعي الطائفى . ولهذا فإن هذا الوعي يتحدد سالياً ، لأنه لا يصدر عن التعاليم الدينية التى يدعى الوعي الطائفى الانتماء إليها ، بل يصدر عن صورة الطائفة - النقيض ، التى صاغها الوعي الزائف . وإذا أخذنا ببعض المبروس الشخصية ، كالطائفية اللبنانية مثلاً ، نجد أن الوعي الطائفى تعبير عن أزمة أخلاقية ومعنوية وقيمية ، ومرة لهزيمة القيم العقلانية والديمقراطية أمام القيم والمعايير اللاعقلانية والسلبية . وبسبب هذا ، فإن الطائفية ، وهى صورة لمجتمع مأزوم ، لا تبحث عن حل لأزمة المجتمع ، بل تقود المجتمع المأزوم إلى الانتصار الذاتي ، لأنها لاترى الحل إلا فى التقاتل الطائفى ، أى فى انتصار طائفة وهزيمة أخرى .

يقسم الوعي الطائفى المجتمع إلى طوائف متجانسة ، وتكون إحدى الطوائف الخير كله وما عداها الشر كله ، أى يكون التناقض الشامل هو شكل الملاقة الوحيد بين الطوائف فلا تعترف بمعضتها إلا متفائلة ، لأن التقاتل هو شرط وجود الطوائف . وإذا كانت الطائفة لذاتها هى الخير كله ، فإن من يخرج عليها ، أو لا يمثل إلى تعاليمها ، يكون خارجاً على الحق ، ومقصده مصير الطائفة - النقيض ، أى الإعدام . فى هذا التصور تكون الطائفة ، أو الوعي الطائفى ، مرجعاً شاملاً ، ففى المربع السياسى والفكرى والمعرفى ... وأخذ المربع الطائفى طابع القداسة ، حين ينتسب إلى النص الدينى ، الذى صاغه الوعي الطبقي المسيطر ، فتصبح الطائفة مقدسة ، وتخوض حرباً مقدسة ، إلى غير ذلك من الممارسات اللاعقلانية ، التى تؤسس لتدمير المجتمع .

تظهر مأساة الطائفية كاملة فى داليتها التاريخية ، أو فى مرقعها من عملية التقدم الاجتماعى . يقول التاريخ : كلما ارتقى الإنسان وتطورت شخصيته انتزع عن الأطر الاجتماعية الضيقة ، واندمج فى العلاقات المجتمعية الواسعة . ذلك أن تراجع البعد المجتمعى ، وصعود البعد الفئوى الضيق ، والطائفية فئرية مغلقة ، إشارة صريحة إلى التخلف بالمعنى التاريخى للكلمة . يفترض التقدم الاجتماعى الاعتراف بفكرة المجتمع مرجعاً أساسياً لمجمل الممارسات الاجتماعية ، فيكون المجتمع حوراً وتفاعلاً وصراعاً داخل الوحدة الاجتماعية ، الأمر الذى ينتج مجتمعية السلطة ومجتمعية المعرفة ومجتمعية الحوار . أما الوعي الطائفى

معيارة ، لكأنه ، ومع بعض التحفظ ، بحارب طائفية بأخرى . هنا إن كان الفكر التجديدي طائفا ، كما يعتقد . ويمكن القول في هذا المجال : أن الشطآن الداخلي الذي يحكم الآن كتابات بعض المفكرين " الإسلاميين " يتضمن طائفية سافرة أو مضرة ، لأنه يعتبر الإسلام صالحا ، لا لحل مشاكل المسلمين فقط ، بل لمشاكل جميع " الطوائف " الأخرى ، لأن البده بتعمير " المسلمين " بقدر مباشرة إلى تعابير المسيحيين ، اليهود ، البوذيين ... وفي هذه الحال ينحل المجتمع إلى طوائف ، ويقتصر العالم كله إلى أديان ، بعضها أرفع شأنًا من البعض الآخر . ويبدو هذا المنظور واضحا ، على سبيل المثال ، في قول مصطفى محسود : " والإسلام يقف للعصر المادي باب النجاة الوحيد والحل الوحيد والمخرج الوحيد " (١٤) . إن تكرار كلمة " الوحيد " لا يرفع من شأن الإسلام إلا ليخفض من شأن أديان أخرى ، أي يمارس عسفا أيديولوجيا ، مهما كانت نوايا القائل .

لا بدور السؤال الأساسي ، بالتأكيد ، حول وصف أو توصيف الوعي الطائفي بل يجب أن يدور حول أسباب صعوده ، لأن المجرى ليس معرنة " كيف " تكون الوعي الطائفي ، فهذا وصف خارجي للظاهرة . إنما المطلوب هو معرفة " لماذا " تكون هذا الوعي . وعندنا يصل السؤال إلى القوى الاجتماعية المسيطرة ، التي تتكئ على جلة أدوات وشروط لصباغة وعي زائف .

السؤال الأساسي : ملاحظات سريعة :

يمثل الوعي الطائفي ، كما الوعي الطائفي بشكل عام ، سوالا خطيرا يس مستقبل المجتمع العربي وحاضره . لكن هذا السؤال يصعب ثانويا بالقياس إلى آخر هو : سؤال الدولة البرجوازية المهزومة التي تنفذ سلطتها عن طريق هزيمة المجتمع بأسره . فلقد تشكل الوعي الشمعي - الوطني في حقل النضال ضد الاستعمار ، وضد القوى الاجتماعية المحلية التي تناهض عملية التقدم الاجتماعي . وكان الوعي ، في تلك الشروط ، يبدأ بالمشخص ويعدو إليه ، ويتقرب من مفاهيم محددة مثل الاستعمار والقوى الرجعية والاشتراكية . وجاءت هزيمة حزيران (يونيو) والفترة النفطية وتراجع المشروع الوطني ، لتعطي المكان لقوى اجتماعية مهزومة ، لا تحتفظ بوجودها إلا إذا أكدت شروط الهزيمة وعملت على استمرارها ، وأول هذه الشروط اغتراب العقل وتدمير العقل الفاعل . وإذا كان الوعي الشمعي - الوطني وهوعوي تاريخي صحيح ، يبدأ بالمشخص ويعترف بمفاهيم التاريخ والمكان والزمان ، فإن الوعي المقرب ، والطائفي جزء منه ،

السافرة أو المضرة ، إلى الحرب الأهلية ، هي من الفروق الأساسية بين الوعي الديني والوعي الطائفي . يؤكد الوعي الأول علاقة الإنسان بربه ، وأساسها الإيمان ، بينما يؤكد الوعي الثاني علاقة الطائفة بالطائفة التنقيص . وأساسها الحرب أو التناقض الشامل . ويدور الوعي الديني بين السماء والأرض ، ويحلل قسما روحية وتعبيرية ، ويتنقل الوعي الطائفي من الأرض إلى الأرض - ناسيا السماء ومؤكدا معايير تهديدية ، ولا يرجع إلى السماء إلا ليستعملها في زرع التدمير وانتشاره .

يأخذ الوعي الطائفي شكلا مضرا أو سافرا ، ويكون الشكل المتحقق محصلة لميزان القوى السياسي - الأيديولوجي القائم في شرط محدد . وإذا كانت الطائفة اللبنانية هي الشكل الأكثر وضوحا في هذا العالم العربي ، فإن أشكالاً هي أقل وضوحاً ، توجد باستمرار في هذا العالم العربي . مثل حالة المسلمين والأقباط في مصر ، أو حالة المسلمين في شمال السودان والمسيحيين في جنوبه إن بذور الطائفية قائمة باستمرار ، بسبب هشاشة المجتمع وقشل الدولة البرجوازية الناجمة في تحديث المجتمع . لكن صعود الطائفية أو تراجعها مرهون بالظرف السياسي - الأيديولوجي العام . فلقد تضمنت كتابات سيد قطب دعوة مضرة إلى الطائفية ، وربما تتضمن بعض كتابات حسن حنفي شيئا قريبا ، لكن أشكال استقبال الفكرة وسبل تعيينها تتجاوزان إرادة الكاتب الأول ، كما الثاني ، وتتحددان بالظرف الاجتماعي العام ، يقسول قطب : " هناك داران : دار الإسلام وهمايتها حماية للعقيدة والنسج والمجتمع الذي يسود فيه ، ودار الحرب وهي الأرض التي لا يهيم فيها الإسلام ، ولا تحكم فيها شريعته ، بالقياس إلى المسلم وإلى الذمي المعاهد كذلك . وتلك دار على المسلم أن يحاربها " (١٢) إن تعبير مسلم ، ذمي يشير ، شاء أم أبى ، إلى مجتمع تسير أموره طائفية ، أي أنه ينفي مفهوم المجتمع المدني لصالح مجتمع أساسه مرتبة دينية ، فيكون الانتماء الديني بديلا عن الإرادة الاجتماعية الكلية . أما حسن حنفي فلا يبالغ إشكالية " التجديد الفكري " بمفاهيم التبعية الثقافية ، كونية الثقافة الإنسانية ، بل يرد دعوة التجديد إلى " تأمر مسيحي " على ثقافة إسلامية : " وجدت هذه الفقة نفسها تدعو للحديث وترك القديم " الإسلامي " ولكنها بينما وبين نفسها تفرص على القديم " المسيحي " وتري في تاريخ الكنيسة القبطية تاريخا لمصر ، وفي تاريخ الكنيسة المارونية تاريخا للبنان " (١٣) .

ومهما كانت إشكالية التجديد وتناقضاته . والتناقضات قائمة ، فإن حنفي لا يستعمل مفاهيم علمية بل أدوات

دار الثقافة الجديدة

• أحدث الإصدارات •

- * في الثقافة المصرية
د. عبد العظيم أنيس / محمود أمين العالم
- * معجم البناء الحزبي
ترجمة : صادق موسى
- * بيت للرجل - بيت للصلاة
(رواية) أحمد عمر شاهين
- * من صور المرأة في القصص والروايات العربية
د / لطيفة الزيات
- * المدرسة الاشتراكية في الصحافة
(الحقبة الليبنية ١٨٨٦ - ١٩٢٧)
- د / عواطف عبد الرحمن
- * رحلة إلى الشرق
هيرمان هيسه ترجمة : سميرة الكيلاني
- * ثلاث مسرحيات عن الانتفاضة
توفيق المبيض
- * نجيب محفوظ في ماريا الاشتراكي السوفيتي
أحمد الحمصي
- * الإنسانية .. تقاليد ومفارقات
بافل جورينش
- * البيروستروپكا .. مفهوم
جديد للاشتراكية
- (مقالات مختارة) ترجمة حمدي عبد الجواد

يقفز فوق الشخص ليستقر في حقل الأحمديد وفي نضاء الصوميات ، فيتراجع الإيمان العقلاني منفسا الطريق لإيمانية مغلقة . والإيمان لاينكر العقل والإيمانية تقيض للعقل ونفى له .

تصبح الطبقة المسيطرة حاكمة وقائدة حين تحقق ، وبشكل لامتناهائي ، مصالح المجتمع ، أو بعضاً منها ، في لحظة تحقيقها لمصالحها الذاتية ، وفي هذه العلاقة التي تربط الطبقي بالمجتمعي ، تمارس الطبقة المسيطرة هيمنتها فتتكنز الهيمنة على أساس شرعي ، يرى فيها المجتمع صورة لظروحه ومصالحه . ولهذا يقال : تربط هيمنة طبقة محددة بالنتفعة التي تؤمنها للمجتمع ككل . وهذا مايفصل السيطرة عن الهيمنة ، لأن الهيمنة تعني قبول السيطرة والاعتراف بها من قبل الطبقات المسيطر عليها . أما في شروط البرجوازية العربية المهزومة ، فإن الهيمنة لاوجود لها ، بسبب استحالة تحقيق قمع شمولي وفاعل تتضمن أجهزة الدولة وتوسع إدارات الدولة ، ويتراجع حيز المجتمع المدني ، ويتم إلغاء الاستقلال السياسي للحركة الجماهيرية . وفي هذ المنطق بطل القمع كل القوى التي تبحث عن سببية الهزيمة وتسمى إلى تجاوزها ، أي تكون القوى العقلانية هي الهدف الأول للأجهزة القمعية ، ويكون العقل في ترجماته الشخصية مثل الأحزاب ، الديمقراطية ، الندد ... غاية القمع ومبرر وجوده . مع ذلك ، فإن القوى الحاكمة والمهزومة تبحث عن شرعية ايدولوجية تبرر وجودها ، أو تبحث عن شرعية تبرر بها قمعها للقوى العقلانية والديموقراطية ، ولقد في الدين وجها من وجوه الشرعية المفقودة . إن صورة الدين في ايدولوجيا القوى الحاكمة المهزومة تسارى صورة السلطة المهزومة اللاجئة إلى الدين .في هذا المنطق الطبقي الذرائعي ، أو التلقيني ، أو كلاهما معاً ، لا يكون الدين إلا شكله الوظيفي ، من وجهة نظر السلطات الطبقة الحاكمة . ينزع الدين السلطوي إلى تقييب الواقع اليومي المعاش ، وإلى تذويب الموموس والمحدد والبروس في مقولات العام والمجرد واللامحدود . ولهذا تحتضن هذه السلطات مقولات : الإيمان والإلهاد ، السرقة والغرب ، الأمانة والمعاصرة .. لأن هذه المقولات فارغة من أي تحديد طبقي أو تاريخي . بل أن هذه السلطات في بحثها عن شرعية ايدولوجية تلقينية ، تستعمل مقولات الكفر والإيمان وفقاً لمصالحها الذاتية ، فيأخذ الموقف الدائم للسلطة صفة الإيمان ، ويأخذ كل فكر ناقد لها لباس الكفر . أي يصبح الدين أحد مشتقات الايدولوجيا السلطوية وتابها لها .

يتحدد الحقل الايدولوجي للسلطات المهزومة بمتنصرين أساسيين هما : القمع والتضليل . لكنه تضليل متعمد

الأبعاد . تنتج السلطة دينها ، وتروج له في أجهزتها الايدولوجية المتعددة ، وتخلق له الكاتب والفقيه . وتقوم بشكل متواقت بقمع العناصر العقلانية والتنويرية . وفي هذا الشرط يتحرك الوعي الجماهيري بين حد القمع وحد التضليل أي في حقل تسيطر فيه العناصر للاعقلانية . وما أن الايدولوجيا المسيطرة هي ايدولوجيا الطبقة المسيطرة وفي طرف يتم فيه تفسير الايدولوجيا المتقاومة ، فإن الوعي الجماهيري يكون مرآة للوعي التضليلي المسيطر . وبذلك

يرى الوعي الدينى مظاهر الهوية فى أحوال الشقاء والغمران والجرع وتهديد الهوية الوطنية ، لكنه فى شروط سيطرة العناصر اللاعقلانية يعجز عن إدراك السببية الاجتماعية التى تنتج الشقاء ، فىنسى الواقعى ويتسكك باللاواقعى ، ويحصل من " اللاتواعى " ساحة مفضلة لحركته ونشاطه ، بل يقاتل الفكر الواقعى والمدافع عن الواقعى . فى هذا الاستبدال المتساوى يتراجع المجتمع تاريخياً فلا يدور الصراع فيه بين طبقات بل بين طوائف ، وفى هذا الاستبدال أيضاً يتفكك معنى الأحزاب السياسية التى هى من خصائص المجتمع الحديث .

وإن رفض الطائفية والتزوعات الظلامية لا يتضمن استنكاراً للدين أو هجاء له ، بل هو إدانة للسلطات السياسية الحاكمة التى تسرق الظلام لتبرير ممارسات خاطئة .

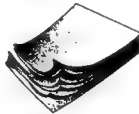
يصبح نشر اللاعقلانية هو الجسر الذى ينقل الهوية من مستوى السلطة الحاكمة إلى مستوى المجتمع بأسره . والطائفية والظلامية شكلان من أشكال اللاعقلانية .

إن هزيمة حزيران وتراجع المشروع الوطنى يساهمان مرضوعياً ، فى صعود الوعي الدينى ، حيث يكون هذا الوعي احتجاجاً مشروعاً على واقع مهزوم لا يؤمن للإنسان الرغبة ولا الكرامة ، لكن تدخل الدولة الأيديولوجية ، وجمعها للقوى العاقلة يجعل الوعي الدينى احتجاجاً ضد المجهول . ضد عدو ملتبس الهوية ، أى يجعل الوعي ينطلق من الواقع ولا يعود إليه ، بل يتجه إلى مجال غائب التحديد . يرى الوعي المضطرب الهوية بدون أن يرى أسبابها ، فلا يدفع الهوية بل ينتجها بشكل جديد (١٥) .

بعض مراجع الدراسة

- ١ - شونون فلسطينية : العدد ٨٩ / ٨٢ ، ١٩٨٧ . ص : ١٥٧ . بالاستناد إلى كتاب :
La naissance des Dieux . eds l'union rationaliste . Paris, 1966 .
- ٢ - الكرامى : طلائع الاستبداد . مؤسسة ناصر ، بيروت . ١٩٨٠ . ص : ٣٠ .
- ٣ - المرجع السابق ص ٣١ .
- ٤ - مصطفى محمود : رحلة من الشك إلى الإيمان . دار المعارف . ص : ١٠٧ - ١١٦ .
- ٥ - محمد حافظ دياب : حيد قطير . الخطاب والأيديولوجيا ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة : ١٩٨٧ . ص : ١٣٨ .
- ٦ - حسن حنفى : التراث والتجديد . دار الشؤون ، بيروت . ١٩٨١ . ص : ٢٥ .
- ٧ - مصطفى محمود : المرجع السابق . ص : ١١٦ .
- ٨ - نيلسان إيفرز : السلطة البرجوازية فى العالم الثالث . (نشر د . رزق الله هيلان) دمشق ، ١٩٨٧ . ص : ١٥٢ .

- ١ - عبد الرحمن الكرامى : المزلزلات الكاسية . الطبع الأولى ، بيروت . ص : ٢٢٤ - ٢٢٥ (أنظر كتاب د . أحمد بركاتى محارسة فى قراءة عصر النهضة . بيروت ، دار الزباد . ص ٩٥) .
- 2 - J.M. Piotte : la Pensee Politique de Gramsci . Paris , eds, anthropos . P. 208 .
- ٣ - مجلة النبع . العدد ١٥ ، ١٩٨٧ . ص : ١٠٦ - ١٠٧ .
- ٤ - الهلبس : حرب الفلاحين فى ألمانيا ، دمشق ، دار دمشق ص : ٤٧ .
- 5 - L'enn : la Faillite de La 2 Eds Socialed P. 31 - 32 .
- 6 - L' homme a - il cr'ee Dieu a' Son image . Paris , Eds : l' union rationa liste . 1968 . P. 233 - 234 .
- ٧ - د . رغبت السيد ، حسن البنا . الطبعة الأولى . ص : ١٠٠ .



العرب

بين الدين والسياسة

د. غالى شكرى

لم

تكن ندوة " الدين في المجتمع العربى " التى عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع فى القاهرة بين الرابع والسابع من أبريل (نيسان) ١٩٨٩ ، إلا حصيلة الحوار الثقافى العربى الواسع حول ظاهرة ماسى " بالتطرف الدينى " المعاصر . تبدو هذه الحصيلة واضحة فى جملة المصادر التى أثبتتها الباحثون الاجتماعيون المشاركون من مختلف الأقطار العربية . وتبدو أيضا من اتجاهات النقاش الديموقراطى للأوراق التى قدمت فى الندوة . وتبدو أخيرا من علية الأبحاث التى تناولت البعد السياسى والاجتماعى المعاصر للحركات " الدينية " العنيفة أو غير العنيفة التى عرفها العالم

البعض يقول إنه من واردات الغرب ، والبعض يقول إنه من صادرات العلمانيين . وفى الحالتين فهو من صياغة الخصم . والمصطلح الناجع هو الذى يوافق عليه صاحب الظاهرة ويتفق فى الوقت نفسه مع " مقتضى الحال " .

الإسلامى فى السنوات العشرين الأخيرة ... هذا على الرغم من أن عنوان الندوة - أعز - هو " الدين فى المجتمع العربى " . وليس مايسى " التطرف الدينى " .

هذه نقطة أولية تهمش الباحثون فى ندوة " الدين فى المجتمع العربى " التعرض لها ، بالرغم من أهميتها الفائقة فى تحديد معالم الظاهرة . يقول عاطف العقلة : " إن الحركات الدينية - الاجتماعية التى يشهدها المجتمع العربى الإسلامى خلال فترات تاريخية مختلفة كانت تتشابه من حيث هدفها المتمثل فى محاولة العودة بالمجتمع العربى الإسلامى إلى الجذور الإسلامية والأساسات التى طبقت أبام الرسول (ص) والخلافة الراشدة ، وأنها كانت تظهر كردود فعل للزعمات الحادة التى كانت تعترض وتهدد مصير المجتمع العربى الإسلامى . وأخيرا فإن هذه الحركات كانت تبلور نفسها وتحاول تحقيق أهدافها من خلال قيادة " كارزمية " . قد يصلح هذا التعميم فى تفسير الحركات السلفية المعروفة فى تاريخنا الحديث كالوهابية والمهدية والسلفية ،

أردت أن أقول إن القائمين على الندوة لم يهتموا التركيز على هذا الذى ندعوه " تطرفا " ، وإنما كان الهدف الأصيل هو البحث فى الدور المعاصر للدين فى المجتمعات العربية اليوم . غير أن هذا الهدف المعلن قد أعيدت صياغته عمليا ، سواء من جانب الباحثين أنفسهم الذين افترضوا أن مايدعى بالتطرف الدينى هو الهدف الضمر ، فكشيت غابيتهم كلها أو جزئيا عن هذا " التطرف " ، أو من جانب المحاضرين الذين ناقشوا الأوراق فى ضوء هذا " الإضمار " . ومعنى ذلك أن الارتباط المهم بالحظة التاريخية فرض نفسه على المفكر العربى أكثر كثيرا من ارتباطه بالإطار الأكاديمى . والحلقة التاريخية تقول إن هناك شيئا يدعوه البعض " تطرفا دينيا " يستحق من المجتمع مواجهته بالفهم والتوصيف والتحليل والتقديم . وأيا كان مصدر المصطلح ، فهو لايجوز على الإجماع .

* د . غالى شكرى - ناقد أدبى - مصرى .

ولكن إلى أى مدى يصلح لتفسير التناقض بين حركات جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي من جهة ، وبين حركات حسن البنا وسيد قطب وشكري مصطفى من جهة أخرى ؟

قبل محاولة اكتشاف الجواب من أبحاث علماء ندوة " الدين في المجتمع العربى " لابد من تحديد العلامات الفارقة بين " سلفيات " العصر العربى الحديث . ولتتفق أولاً على أن التعميم بين رموز كل اتجاه هو إلى الجواز أقرب لتفسير التعامل مع الظاهرة . الرهابية مثلاً تختلف عن المهدية ، والأفغانى يختلف عن الكواكبي ، وحسن البنا يختلف عن سيد قطب . ولكننا تلجأ إلى التعميم فنقول إن القاسم المشترك بين الجميع هو تنقية الإسلام من التاريخ الاجتماعى للمسلمين ، أى من " الشوائب " التى عقلت به فى التطبيق الفردى والجماعى مما تراخينا على تسميته بـ " الحرافات " ، والعودة إلى السلف الصالح ، وهو أولاً النص القرآنى ثم سيرة الرسول (= الأحاديث النبوية الصحيحة) فأعمال الخلفاء الراشدين . وقد يختلف السلفيون حول المدى الذى يصل إليه اعتمادهم على هذه المصادر ، فالبعض قد يمتدد القرآن الكريم وحده والأحاديث التى تتصل بما رويده ، والبعض يعتمد القرآن والسنة جميعاً ، والبعض يتسع لما صدر عن الخلفاء الراشدين . ولكن " صدر الإسلام " يبقى هو العصر الذهبي و " الترويض " الذى يهتدى به السلفيون على اختلاف مشاربهم .

غير أن هذا الاتفاق العام لا يخلط قامنا إلى المنتهى ، حيث أن الرهابية أو المهدية أو السنوسية حركات سياسية اجتماعية دينية منظمة بعضها خاض الحروب وبعضها وصل إلى السلطة . وقد تفرقت لها كلها الشخصية الكارزمية (أو مانسية بالقيادة التاريخية) واندمجت فى الكيان الضمى للمجتمع حتى أنها تحولت إلى قسمة من قسماات الهوية الروحية - السياسية للقطر الذى تنتمى إليه وجزء لا يتجزأ من " الخصوصية الاجتماعية " .

وهو أمر يختلف قاما عن الحركات الفكرية - السياسية التى قام بها الأفغانى وعبد الكواكبي . حيث يتدرج الجانب الأكبر منها فى مانسية " الإصلاح الدينى " الذى يمتد أساساً على التربية والتثقيف والفتاوى من خلال قنوات الدولة (المدارس والمعاهد والأزهر والقضاء الشرعى) ، ويتوجه أساساً إلى التوفيق بين القيم الإسلامية العامة وقيم الحضارة الحديثة . (= فى الغرب) بواسطة تفسير جديد للقرآن . وهذا الاتجاه يتكسب من " المفكرين " و " المصلحين " لا من القادة الجماهيريين أو التاريخيين . كل

ما نعرفه عن الأفغانى أنه كان ماسونياً ، وأن محمد عبده كان لبعض الوقت عضواً فى الثورة العربية . ولكن أحداً منهما لم يكن " زعيماً " لحركة شعبية . إنهما من " المثقفين " .

حسن البنا أو سيد قطب تفرقت لكلهما صفة " المصلح " وصفة " الزعيم " فى وقت واحد . ولكن أيهما لم يصل فى زعامته إلى قمة محمد بن عبد الوهاب أو المهدي أو عمر المختار أو بن باديس أو عبد الكريم الخطيب ، لأن هؤلاء استقبلوا إلى جانبهم حركة شعبية كاسحة قتل الأغلبية الساحقة ، ولأنهم حين حملوا السلاح فقد توجهوا به إلى صدور المحتلين الأجانب أو الاقطاعيين .

لذلك كان الجسع من الرهابية إلى الاخوان المسلمين من السلفيين حقاً ، وقد ظهرها فى أوقات الأزمات فعلاً ، وبرزت من بينهم قيادة تاريخية ، ولكنهم يختلفون بعدئذ فى كل شئ .

ولانتسبى تيارات الإسلام السياسى (كما نحب أن نسميه بدلا من التطرف الدينى) إلى سلفية الوهابيين أو محمد عبده ، فأصحابها لا يندشون الخصوصية الشعبية أو الإصلاح الدينى ، وإنما هم يتصبون إلى شجرة الاخوان المسلمين . غير أن مسافة الألعين عاما التى تفصلهم عن حسن البنا ، ومسافة الثلاثة والعشرين عاما التى تفصلهم عن سيد قطب ، قد اشتملت على متغيرات كثيفة ومتلاحقة ، محلها وعربها ودولها ، مما رسم لجماعات الإسلام السياسى فى الوطن العربى مسارات أو مسارات مقاربة .

قبل أن يصرخ لنا علماء الاجتماع العرب فى ندوتهم القاهرة هذه المسارات حدداً لنا بعض المؤشرات .

{ الدين والمجتمع }

بدأ من " النهضة " راح الباحثون العرب عن الدين فى المجتمع يحرثون الأرض من عدة زوايا . ولكن هذه الزوايا تلتقى عند " نقطة إيجابية " هى ارتباط الدين بالشخصية العربية على صعيد الهوية والتطور الاجتماعى العربى على صعيد الأيدولوجيا ، وأن هذا الارتباط وذاك لاعلاقة لهما بتسييس الدين . وبالرغم من أن الهوية الوطنية أو القومية ، وكذلك حركة الصراع الاجتماعى هما فى خاتمة المطاف توصيف سياسى .. إلا أن الفاتلين بهما يفصلان هذا التوصيف عن " الإسلام السياسى " كمنظومة من الأفكار والأفعال لاتقبل التجزئة ، فالمرقوف منها هو الرفض المطلق أو

الشرعية على الأوضاع القائمة ، وبالتالي إعاقة محاولات التغير الاجتماعي هي علاقة التواطؤ Collusion القائمة بين الطبقات الحاكمة من جهة وهيئة علماء الدين من جهة أخرى . إن هذا التواطؤ ينشأ في أغلب الأحيان عن وجود مصالح مكتسبة مشتركة Common Vested Interests بين الطبقات الحاكمة وهيئة علماء الدين تدفعهم للتعاون من أجل المحافظة على الوضع القائم ومقاومة التغير الاجتماعي . ، ويضيف أنه " في المجتمع العربي الإسلامي نلاحظ أن المؤمن يفسر دينه حسب أوضاعه وحاجاته الخاصة فيحمل بعض جرائمه ويشدد على بعضها الآخر ... فالطبقة التي ينتمي إليها الفرد في مجتمعاتنا العربية الإسلامية تتحدد لدرجة كبيرة طريقة فهم المؤمن لدينه وتفسيره لأوضاعه ، ففي الوقت الذي نجد فيه الطبقات الغنية المثقلة في مجتمعاتنا تفسر الدين الرسمي على ضوء مصالحها وتغريزها لمكانتها ، تلجأ الطبقات المحرومة إلى الدين الشعبي بحثا عن حلول لمشاكلها اليومية الاقتصادية والنفسية . من هنا نجد كثرة قهور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية في القرى وأحياء المدينة الفقيرة المحرومة (...) إن الدين الشعبي يشكل أداة من أدوات الشعب في سعيه لحل مشكلاته المستعصية ، فالطرق الصوفية التي انتشرت انتشارا واسعا في المجتمع العربي التقليدي والمعاصر نشأت في واقع الأمر نتيجة لحاجات اجتماعية اقتضت الانتماء في جماعات منظمة تكن أعضاها من تجاوز عجزهم وكرد فعل للتمزق بصد التفرص والتضييق على العقل والإغراق في الذبح وهيمنة المؤسسة الرسمية " .

ومن خارج الندوة يستشهد عاطف العقلة بنص هام لحال حمدان في كتابه " العالم الإسلامي المعاصر " الصادر في القاهرة عام ١٩٧١ ، مما يعني أن لباحث رؤية ثابتة للأحداث المقبلة ، إذ يقول " إن أغلب الفرق الدينية والشيع والطوائف التي تكاثرت فجأة في صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلا على شكل أحزاب سياسية وصراعات على السلطة والحكم ... وفي العصر الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعي مرة وتثير مظلما وباتزازها مرة أخرى .. فنحن البداية استغل الاستعمار الديني التركي الخلافة مطية وواجهة للشرعية ، وباسم الدين نجح في فرض استعمار الفاشم على المسلمين ، وعلى أساس النظام الذي ابتدعه لم ينجح إلا في أن يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها في العالم العربي " (ص ١٢٥ و ١٢٦) .

ويستخلص عاطف العقلة من ذلك أنه " في المجتمع العربي بالتحديد لعب الدين الإسلامي ولا يزال يلعب دورا

القبول المطلق . وأي تشخيص لعلاقة الدين بالمجتمع خارج هذه المنظومة لا يرتبط بما نعدوه " تسييس الدين "

على ذلك فإننا نرصد منطلقات ومقترحات الباحثين العرب في ندوة " الدين والمجتمع العربي " هكذا :

* التيار الأول يربط الدين بالانديولوجيا فيقول حميد إبراهيم على (السودان) إنه يتعين " علينا أن نبدأ من حقيقة أن الدين تعبير أيديولوجي واسع للتناقضات الاجتماعية القائمة في حياة الناس وعلاقاتهم . ولابد من الوصول إلى هذا باختراق الأشكال التي تخفي هذه الحقيقة ، فأكثر الظواهر الدينية إبهاما مثل التصوف والزهد هي تمييزات أيديولوجية ومواقف سياسية سلبية تجاه الصراع القائم " . ويضيف محمد شقرون (المغرب) : " إن نقد التجارب والتعبيرات العفوية والساذجة عن العالم الاجتماعي لا ينفصل عن تعبيرة التصورات اليتافيزيقية للعالم ، وخصوصا تلك التي تقبل وتطلب تدخل قوى متعالية عن الإنسان في التاريخ " .

* التيار الثاني يفرق بين الدين الرسمي والدين الشعبي الذي تشله الصوفية أحيانا ، فيقول عبد الله حنا (سوريا) " إن الصوفية التي اتصفت فيما مضى ببعض الجوانب الإيجابية في بعض الأزمان والبلدان تحولت في عصر النهضة إلى أداة في يد الرجعية لمقاومة التقدم والامتداد . وبدا ذلك واضحا بصورة جلية في عهد السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨) الذي سعى لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن طريق الدين وبخاصة عن طريق مشايخ الطرق . وأتى في طليعة هؤلاء أبو الهدي الصباي الذي تولى في البدء نقابة الأشراف في حلب ثم قصد دار الخلافة أي استنبول حيث حاز على ثقة السلطان عبد الحميد وأسس شيخ مشايخ الطرق . وجرى تبادل النافع بين الشخصيتين ، فبعد الحميد أمدق على أبي الهدي الأموال وسعده السلطان ، وأبو الهدي وصفه بأنه (الخليفة المعظم ظل الله في العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم) . ومعروف أن عبد الحميد رعى الاتجاه المناهض للتقدم والتطور واعتبرها من البدع المخالفة للشرعية . ووصل الأمر إلى حد إصدار إرادة سنية من السلطان عبد الحميد بناء على طلب الشيخ سعيد الغيرة بمنع قتل الروايات في دمشق مما اضطر رائد السرح السوري أبا خليل القبانى إلى مفادرة دمشق والالتجاء إلى مصر " ولكن ضمن هذا التيار هناك تأويلات أخرى كهذا التأويل لماعطف العقلة " في المجتمع العربي الإسلامي ، يلاحظ أنه من الكليات الهامة التي يعمل الدين من خلالها على إخفاء

القرن . هذه المعادلة قامت على التوفيق بين التراث والعصر . وكان التراث يعنى أساسا القيم الإسلامية العامة التى لاتتناقض مع أى تراث تاريخى سابق على الإسلام . وكان العصر يعنى أساسا التكنولوجيا الغربية التى لاتتناقض أفكارها مع القيم الإسلامية . وكان دور الإصلاح الدينى هو إيجاد همزة الوصل بين الإسلام والغرب ، أى تسويغ الحضارة الغربية إسلاميا ، وكان ذلك يناسب القوام الطبقي الرجراج والمائع القادم من صلب العلاقات الإقطاعية فى زراعة الأرض والملاقات التجارية فى تسويق بضاعة الغرب . من هذين الأصلين تشكل الجنين الموعود الذى ولد من رحم " التخلف " فى علاقات الإنتاج ، وسائله وقيمه الاجتماعية . لم تولد لنا بربروزيات قومية ذات كشر علمية وطبقة اجتماعية متبولة ومعارك فكرية خضبة مع الكنيسة والبابوية والكتاب المقدس ومحاكم التفتيش . لم نكتشف الهارد أو البخار ولا القارات ، ولم يستشهد منا أحد من أجل التأكيد على كروية الأرض . تاريخنا ليس صديق لتاريخ الغرب . ولم يكن فى الإسلام وساطة بين الإنسان والله ، ولكن نظم الحكم - أى التاريخ الاجتماعى للمسلمين - هي التى تشبهت بالكنيسة والبابوية . لذلك كانت سلفية الإصلاح الدينى فى القرن الماضى هي العودة إلى النص الحالى من " التاريخ الاجتماعى " والكنهوت . تلك هي عودة " النخبة " . أما القاعدة العريضة من الشعب فقد فعلت العكس تماما ، حلت وثائقها بالنص وتأييدها وصاغت لنفسها ايدولوجية شعبية من عقائد السابقين واللاحقين ، هي ايدولوجية اللاوى التحرير من أفاط الفكر التخويى .

ولكن النخبة هي التى قادت معادلة " التوفيق " بين التراث والعصر ، وقاومت عوامل الانتكاس المتصلة فى سيطرة الاحتلال الأجنبى والأقليات الإقطاعية . وقد حققت هذه المعادلة أمجادا لاشك فى الصناعة والثقافة إبان لحظات الصعود التاريخى للفتات المتوسطة والصغيرة من البرجوازية " المصوغة " : مفتنة الأسراق ، فهي لم تكن قط برجوازية قومية عربية . وإفنا برجوازيات فطرية مشوهة لم تتروعد حتى فى ظل شعاراتها " القومية " البراقة . ولأنها كذلك ، فقد انكسرت نهضتها عدة مرات . انكسارها الأكبر كان سقوط محمد على فى مصر وخير الدين فى تونس . انكسارها الأخر كان الاحتلال المباشر - البريطانى الفرنسى الإيطالى - للشرق والغرب . انكسارها المستمر فى إجهاض ثورة ١٩١٩ (مصر) وثورة العشرين (العراق) وثورة ١٩٢٥ (سوريا) وثورة ١٩٣٦ (فلسطين) ، وهكذا حتى الهزيمة العربية الشاملة أمام الصهيونية عام ١٩٤٨ . وكانت هذه الانتكاسات المتتالية هي البنية التاريخية لانفصام

بارزا فى تحديد الهوية الحضارية لهذا المجتمع ، وبالتالي فإنه يتصل مباشرة بالأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية التى شهدناها وشهدها هذا المجتمع .. الأمر الذى يمكن فى ضوءه اعتبار الدين الإسلامى أكثر من أى دين آخر المظلة Blue Print للنظام السائد فى المجتمع العربى .

• وأخيرا فهناك التيار الذى يقتبس من الإسلام إحدى " حالاته " التاريخية أو النصية . وهو تيار متعدد الروايد ، أحدها يتخذ من النص مرجعية ثابتة ، وبعضها يتخذ من الحدث شاهدا . إن حمود العودى (اليمن) يرى مثلاً - أن التاريخ والتراث العربى الإسلامى بصفة عامة والشرق بصفة خاصة لم يعرف فى عصره الأولى أو الرسيطة نظام الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الأساسية ، وهي الأرض الزراعية وغيرها من الخيرات الطبيعية " .

هذا الراءد " يستند " على الحدث التاريخى ولايستشهد بالنص ، فطالما أن ديار الإسلام عرفت للملكية العامة للأرض فى ظل الشرعية يمكن الانطلاق من هذه الواقعة المحددة إلى المواجهة السجالية مع أنصار النصوص .

أما الراءد الآخر لهذا التيار ، فإنه يعتمد على النص اعتمادا كلياً و " يختار " من النصوص مايزيد مشروعه . هكذا يفسر غرب محمد سيد أحمد (مصر) مصطلح " الدرجة " فى النص القرآنى على النحو الذى ينفى المضامين الاجتماعى أو الطبقي لكلية " درجات " التى ورد ذكرها عددها من المرات فى القرآن الكريم .

مدخل إلى الأزمة

تلك كانت منطلقات ومقترحات علماء الاجتماع العرب حول " التدين " وليس " التطرف " . ولكنهم أرادوا القول إن المجتمعات المتدينة بيئة صالحة لازدهار " التطرف " ، فإذا افترضنا أن التدين هو " أ " فإن التطرف هو " ب " أو " ت " أو " ي " . ولكنه ليس خارج الأجدية ، فهو قادم حصا . وهي نتيجة غير صحيحة ، ذلك أن " الإيمان " وحتى " العبادات " تنتشر فى صفوف غير " المتطرفين " .

لذلك وجبت الإشارة إلى أن العلاقة بالدين لها محددات داخل المجتمعات العربية من شأنها بلورة الموقف الفردى أو القومى أو الجماعى من الدين .

هناك أولا المحددات الفكرية ، وأهمها فساد معادلة " النهضة " التى قادت الفكر العربى الحديث زهاء قرن ونصف

لاتتخاب " البرنامج السياسي " . ولم يكن لدى الإخوان المسلمين هذا البرنامج . لذلك سقطوا في الانتخابات . ولكن عبد الناصر ، أكثر من أي شخص أو حزب ، كان يدري أن هذا السقوط الانتخابي لا يهدف الضعف . ولا يجوز التوقف طويلا عند تفاصيل الملاحظات التي أدت بالإخوان إلى محاولة اغتيال عبد الناصر أو التي أدت به عبد الناصر إلى محاكمتهم وشنق بعضهم واعتقال الآخرين .. فالصدام بين الطرفين كان حتميا ، لأنه صدام بين مشروعين لابتليان ، إذا تجاوزنا وسبنا التوجه السياسي للإخوان مشروعا . وليست " قوة السلطة " وحدها هي التي أتاحت للناصرية فرصة التخلص من الإخوان ، فقد كانت إجراءات التصدير والتأميم من أهم الوسائل التي سحبت البساط من تحت أقدامهم .

كان المشروع الناصري - وهو الاستقلال القومي - اختراقا لدائرة التبعية الاستعمارية ، وعنوانا لمعادلة جديدة بدلهة للتوفيق بين الإسلام والغرب . هذه المعادلة الناصرية الجديدة هي " التريب " بين القومية العربية والعالم . ليست ثنائية جديدة ، وإنما تغيير في محتوى النهضة : الهوية بما تشتمل عليه من مكونات حضارية ، والعالم شرقا وغربا شحالا وجنوبا حضارة وأفكارا . ولكن الناصرية التي أبهت هذه الصيغة الصحيحة للديل التاريخي وقعت في أخطاء تاريخية أيضا :

١) لم تدع صيغة ديمقراطية جديدة بدلهة لوزمة الليبرالية ، وانسأقت وراء الحل الإداري السهل فأقامت دولة المباحث والمخابرات ، واعتمدت على تنظيم سياسي هلامي يجمع كل الطبقات ولا يضم أحدا .

٢) انجذبت إلى تصفية الدوائر المنظمة ، وأساسا الإسلام السياسي والحركة الشيوعية ، تصفية جسدية حينما وتصفية سياسية أحيانا .

٣) اعتمدت على القاعدة العسكرية من الضباط الأحرار في بناء البيروقراطية الجديدة ، وخصوصا في بناء القطاع العام . وهي قاعدة من غير المؤهلين فنيا أو سياسيا لقيادة التحول الاجتماعي في البلاد .

٤) أحلت النخبة العسكرية مكان النخبة السياسية ، ولم تقل الفجوة بين النخبة والقاعدة ، بل ناصبت المتفقين - والإبداع الفكري - العدا ، وأضحى فكر السلطة - الفكر " وغيره هرطقات .

٥) كوست توظيف رجال الدين الرسمي في خدمة الحكم

عري النهضة وإصلاحها الديني . وهو الانقسام الذي عبر عنه ميلاد حركة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨ وانتشارها من مصر إلى بقية الأنظار العربية . هذا الذي تدعوه خطأ بالتطرف ليس أكثر من القسام الذي وقع لمعادلة النهضة . لم يعد ممكنا التحديث بتسويق الغرب إسلاميا . كانت الخلافة العثمانية قد سقطت نهائيا عام ١٩٢٤ وأصبح الاستقلال الوطني والعدل الاجتماعي (بعد تطور المشهد الاجتماعي الذي استقبل عن طريق الصناعة الوطنية أنماطا جديدة وعلاقات جديدة ووسائل جديدة للإنتاج) يستوجب قيام نهضة جديدة لا تقوم على التوفيق . وكانت الناصرية هي الجواب المبدئي عن السؤال . ولكن عشرين عاما سبقتها عبات المناخ الاجتماعي بجواب مضاد . وهو الجواب الذي استفاد من انقسام " التوفيق " بين الإسلام والغرب بحذف الحضارة الغربية من المعادلة والإبقاء على الإسلام وحده لا يقيم بل " كسدين ودنيا " أو " دين ودولة " أو " حضارة وتاريخ " . كان الذي انهزم في النهضة هو الليبرالية . أجهضها الغرب نفسه في بلادنا متعازنا مع الحكومات المحلية . وثالث هزائم الليبرالية العربية (مصر ، تونس ، سوريا ، العراق) مع الله النازي والفاشي العالمي . وعندما انتصر " الحلفاء " للديمقراطية في العالم ، انتصرت في الوقت نفسه الصهيونية ضد جميع العرب فرق الجزء الفلسطيني من الأرض العربية . وهكذا كان الله الإخواني الإسلامي قبل الثورة الناصرية يعقد من الزمن هو الجواب السليم على سؤال النهضة . ولم تكن الماركسية العربية في حال تسمح لها بأن تكون جوابا عمليا . لذلك أصبح التحدي الحقيقي للجواب الناصري هو جواب الإسلام السياسي الذي حاول أن يقيم جسرا دينا بين النخبة والقاعدة . ولذلك أيضا كان التناقض الحاد قبل الثورة بين الإخوان المسلمين من جهة والأحزاب " الشعبية " كالوفد في مصر - من جهة أخرى . ولكن هذه الأحزاب البرجوازية المحتوى كانت في نهاية الأربعينات قد شاخت . ولا يخلو انقلاب صنى الزعيم في سوريا عام ١٩٤٩ من هذا المفز . والمقصود بالشيوخوخة الوليدة أو غيرها تعاطف أشياء الإقطاعيين على قمتها وانحدار القيم العلمانية الليبرالية إلى أسفلها . لذلك لم يعد هناك في بداية الخمسينيات إلا استبدال النهضة التي كانت بالثورة الثقافية الشاملة . ولم يكن هناك ، كما أسلفنا سوى مشروعين : الإسلام السياسي والناصرية .

في انتخابات ١٩٥٠ الأكثر ديمقراطية في تاريخ مصر الحديث لم ينتج إخواني واحد . لم يكن ذلك يعني أن الإخوان ضعفاء ، بل العكس كانوا " الأقوياء " . ولكن هذه القوة لم تطرق أبواب السلطة . كان الناس على استعداد لأن يهتفوا " الله أكبر " ، ولكنهم كانوا على استعداد أكبر

العملى لتقلب هذا المجتمع الجاهلى . وتعددت الاجتهادات من اغتيال الشيخ الذهبى إلى اغتيال أنور السادات فى مصر ، وموجات ماثلة من العنف الدموى فى سوريا والجزائر وتونس وأقطار عربية أخرى . وكان العنف المضاد من جانب الدولة حاضرا طول الوقت .

كان " التحول " الكبير ، التاريخى بحق ، فى بنية المجتمعات العربية هو الإطار الاجتماعى لازدهار الإسلام السياسى . وقد تجلّى هذا التحول فى علامات ومراحل تقود إحداها إلى الأخرى :

* كان الانفتاح الاقتصادى هو العلامة الأولى . أى أنه بدلا من القطع النهيوى مع الابتكارات الأجنبية ، أصبح الاندماج فى الدورة الرأسمالية العالمية من موقع التخلف والفقر والضعف هو نظام الحكم الجديد الذى استوجب تغييرا اجتماعيا واسعا لمصلحة الإثراء الطبقي والنشط الاستهلاكى والاعتماد على التجارة الربرية بأشكالها المختلفة من استيراد وتصدير وتهريب ورشوة واختلاس وتجارة فى العملة وانتشار وبائى للمخدرات . وهى الأمور التى استتبعت نظاما جديدا للقيم بلفقتها زادت معدلات الجريمة وولدت أنواعا جديدة منها . وفى ظل الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى لا يهدى لها فى الألف حل ، وفى ظل الاستفزاز الاجتماعى الصارخ من جانب الشرائع المستفيدة ، كان الالتجاء المتزايد نحو الدين أولا ثم الإسلام السياسى ثانيا أمرا طبيعيا .

* لم يزد الصلح مع العدو الصهيونى إلى " السلام " أو إلى " الرضاء " أو إلى " الديمقراطية " . وهى الشعارات التى رفعها السادات فى مواجهة المعارضين لزيارة القدس المحتلة واتفاقيات كامب ديفيد وتطبيع العلاقات مع " إسرائيل " . لم تحصل على السلام بل ازداد العدو إيفغالا فى الأرضى العربية من جنوب لبنان إلى المفاعل النووى العراقى إلى حمام الشط فى تونس وضمت القدس الشرقية والجولان إلى الكيان الصهيونى . ولم تحصل على الرضاء بل على العكس تفاقم أزمة رغب الحزب وأزمة الدين ، وتعاظمت البطالة وعجز ميزان المدفوعات ، وبلغ التضخم حدودا مأسوية . ويكفى فى مسألة الديمقراطية أن نقرأ التقرير السنوى لهيئة العفو الدولية ومشاورات لجان حقوق الإنسان العربية . وكان من اليسير فى مقابل تفرغ الحياة السياسية العربية من قوى التحرر الوطنى ، أن يجد الإسلام السياسى الساحة خالية للزعم بأن الصراع مع الصهيونية هو صراع دينى ، وأن القضية ليست مع العرب بل مع الإسلام .

وقد أسهم فى بلورة هذا المفهوم الدينى للصراع مع

إضافة الشرعية الدينية على أحكامه . وولعت المقارفة التى تعنى حاجة السلطة الكبيرة إلى الشرعية الدينية ، والإبقاء على " وضع " المؤسسة الرسمية للدين كأبنة مؤسسة تابعة للدولة . كان من شأن هذا الوضع إقصاء فكر الإصلاح الدينى عن مسرح الحياة الاجتماعية والسياسية ، وإقصاء القاعدة الجماهيرية العريضة إلى رحاب الاديولوجيات الدينية الشعبية كالطرق الصوفية وغيرها . أى أن الناصرة فى واقع الأمر لم تربع النخبة الإصلاحية ولا القاعدة الشعبية على صعيد البنية الدينية للمجتمع فى مرآة ققدانها النخبة الثقافية والقاعدة الوطنية من الشعب على صعيد البنية السياسية . اعتمدت على الأثر (الملوك) ووجاله فقط .

٦) ارتدت أفتنة من الشعارات غطت على الوجه الحقيقى . وربما كانت أفتنة من الأمنى والطموحات ، ولكن الواقع شئ آخر . لم تكن هناك تحولات اشتراكية بل رأسمالية دولة . ولم تكن هناك وحدة عربية ، بل وحدة انفصالية . ومع ذلك كان الميثاق الوطنى والاتحاد الاشتراكى من الأفتنة الباهرة التى غطت على الحقائق الباطنة الثمن . وعندما سقطت الأفتنة أى الشعارات قال الناس إن الاشتراكية هى التى سقطت وإن القومية العربية هى التى هزمت . ولم يكن هذا صحيحا . ولكن الصواب والخطأ فى الحياة الاجتماعية للبشر لا يرضعان للسطق الإراضى . لذلك وقع الفراغ فى المخيلة الشعبية . ولكن زمن الفراغ لا يطول ، فقد كان هناك ما يملؤه فى الانتظار .

٧) هذه الأخطاء كانت كالتقرب التى تشكلت من خلالها قوى الثورة المضادة ، فكرتيا واجتماعيا وسياسيا تكونت هذه القوى فى مراكز السلطة وأجهزة الدولة كما تكونت داخل السجون والمعتقلات . وكانت شخصية جمال عبد الناصر التاريخية هى المحباب الحاجز لقوى الثورة المضادة من الاستيلاء على السلطة وكان مجرد رحيله هو الضوء الأخضر لانقضاض هذه القوى على الحكم .

* *

والحقيقة أن النظام الناصرى كان قد سقط موضوعيا عام ١٩٦٧ كحصيلة ختامية لجملة السلبات المبررة . ولكن التحول الشامل الذى بدأ تدريجيا بانقلاب ١٩٧١ هو الذى أفصح الطريق واسعا لزحف الإسلام السياسى . كانت الهزيمة أصلا هى المناخ المهيأ لاستقبال " التكفير والهجرة " التى تبلورت أفكارها فى السجن . وكان فكر سيد قطب قد اكتشف امتداده الأقصى عند شكرى مصطفى : لا تكفى الدعوة إلى أن الإسلام دين ودولة ، وإنما لابد من التحرك

والاجتماعية للتطرف الديني " قدم مجموعة من الضوابط والمعايير لقياس حجم هذا التطرف واتجاهه . وأول هذه الضوابط الرؤية الأحادية الجانب في الحياة المصرية والتي ندعوها التطرف ، فقيده الأحادية التي ينشأ عنها الجمود منتشرة في "مختلف المجالات ، وهذا الجمود يؤدي إلى العنف . يحدث ذلك داخل الأسرة الواحدة ، وداخل الوظيفة أو المهنة الواحدة وداخل الحزب السياسي . وليس التطرف الديني إلا أحد أشكال التطرف العامة في المجتمع .

والنقطة الثانية هي ارتباط جانب كبير من الدخل القومي بالخارج ، كمائدات قناة السويس ومخدرات العاملين في الهجرة والسياحة . مفاتيح هذه الاستثمارات ليست في أيدينا ، وأما هي تتأثر مباشرة بعوامل خارجية تؤثر فيها . كيف ؟ يجب سبر نعيم : بتكبير القدرة المصرية على اتخاذ القرارات السياسية الخارجية بما يتعارض مع مصالح أصحاب التأثير ، وأيضاً القرارات الداخلية بشأن الموقف من القوى الوطنية المناهضة للمؤثرات الأجنبية . ثم تزييف وعي المواطنين لقضاياهم المصرية وبأعدائهم الحقيقيين وهم كل القيم القومية والوطنية والإيجابية لديهم وغرس الأفكار والقيم التي تسلّص أو تشجع لنا بيع الدخل القومي الخارجية . وأخيراً تفكيك الروابط والمؤسسات المختصة بخلق نوعين من الحالات ، أولهما النمط الفردي والآخر هو الثغرات الدينية والمذهبية . لذلك كان التطرف في رأى الباحث " نتاجاً لمجمل الظروف الاقتصادية الاجتماعية التي خلقتها سياسة الانفتاح الاقتصادي من جهة ، وهو جزء من مخطط إمبريالي صهيوني تسانده قوى إقليمية ومحلية يهدف إلى ضرب التماسك الاجتماعي وتفتيش المجتمع وتكريس تخلفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى .

ويعد سبر نعيم هجلاً للأزمة الاقتصادية في التضخم والبطالة والفلاء والفساد والهجرة وأزمة الإسكان والإثراء السريع . وهي الظواهر التي ترتب عليها أن يعالج الشباب أزماته بالاحتمار في المخدرات أو العصابة أو الرشوة أو التهريب والنصب والافتصاب والعوان على أراضي الدولة والإدمان واللجوء إلى التنظيمات الدينية العنيفة وغير العنيفة . إن الدراسات الميدانية تؤكد أن أعضاء هذه الجماعات من الشباب غالباً ومن سكان المناطق المحرومة .

وعلى الصعيد السياسي يشير الباحث إلى غياب المشروع القومي والديمقراطية في اتخاذ القرارات البرمجة واستغلال الدولة للظاهرة كما فعل السادات في الجامعة ، والعلاقة بين شركات توظيف الأموال وبعض الدول العربية والنظام التقني في الترمية والقصور الفادح في برامج الثقافة والاعلام .

إسرائيل حادثان تاريخيان بكل ما يعنيه المصطلح من معنى . أما الحادث الأول فهو حرب لبنان . وأما الحادث الثاني فهو الحكم الجديد في إيران . لقد ألهم الحادث الأول المشاعر " الإسلامية " بسبب التمثل الإعلامي الواسع الذي يصل إلى حد غسل الأدمغة الجماعي ، فيالرغم من أن الحرب اللبنانية في أصلها الأصيل ليست حرباً دينية أو طائفية إلا أنها اكتسبت عمداً بهذا الطابع مما ألهم المشاعر الإسلامية في كثير من الأقطار العربية . وكان الإسلام السياسي جاهزاً لجنى الثمار . كذلك ألهم الحادث الثاني في إيران المخيلة الشعبية الإسلامية إمكانية البديل الإسلامي على الطريقة الإيرانية بتأثير الشعارات الدياجوجية التي كانت تعلن عكس ما يظن . أعلنت البدء في تحرير القدس وأضمرت التحالف العسكري والاقتصادي مع " إسرائيل " ، وأعلنت الديمقراطية وأضمرت حمامات الدم . أعلنت الثورة الإسلامية وأضمرت العدوان على العرب في العراق . ولكن هذا " النموذج " قد ألهم خيال الإسلام السياسي العربي فتوهم أن " الدولة " قريبة وممكنة ، ولو بالعنف .

* وكانت الطفرة التطفلية أحد مصادر التحريض والتنظيم والتحويل . كانت ديار النفط " غزواً " وقيمة معيارية قرمت على ملايين المهاجرين في مصر وفلسطين وسوريا ولبنان وتونس والمغرب أسلوباً في الحياة أقرب إلى قيم البادية والصحراء منه إلى قيم بغداد ودمشق وجبوت والقاهرة والرباط . ولم يكن ترويض المهاجرين على اتخاذه هذا الأسلوب مقصوراً على ديار الهجرة ، بل كان هناك ما يشجع على امتداد هذا الأسلوب إلى الأقطار الأصلية . وليس ممنوعاً في مواطن النفط بأي عمل سياسي غير العمل " الإسلامي " . والمقصود به نشاط الجماعات المنفية اضطراباً أو اختياراً من فرق الإسلام السياسي التي تتخذ لها مراكز خارجية للتحويل والتخطيط والتنسيق . وهكذا أضحت هناك واجهة سياسية تسمى معتدلة ، وقرين اقتصادي من البنوك (الإسلامية) وشركات توظيف الأموال ، وجناب عسكري لتنفيذ العمليات المطلوبة . ولولا النفط العربي الإسلامي لما استطاع الإسلام السياسي في أي قطر عربي أن يستمر في نشاطه طيلة هذين العقدتين من السنين .

تلك هي المتغيرات الأساسية التي مهدت لازدهار " الجماعات " أو " التيارات " الإسلامية السياسية المعاصرة ، ولم تتصد لها ندوة " الدين في المجتمع العربي " .

ولكن سبر نعيم في بحثه " المعدادات الاقتصادية

هذا التحليل الطبقي لا يفصل بين البنيات والمستويات ، ولا بين هذه الجماعات وبعض أجهزة الدولة ، فليست المسألة اختراقاً من جانب الجماعات ، وإنما هو الوعي الزائف الذي تقوم البرجوازية بتصديده من أجهزة الإعلام الرسمية - حتى حين تهاجم الجماعات - فيلتقي جوهرها مع الوعي الزائف الذي تنشره " الجماعات " وتعيد إنتاجه .

إن القواعد الشعبية للتيار الديني السياسي هي جزء لا يتجزأ من ضحايا هذا التيار الذي تقوده إحدى أكثر شرائح البرجوازية المصرية فساداً وتظاهرة بالتدين في وقت واحد . وهذه الشريعة هي الأكثر تعاوناً مع " الخارج " العربي والغربي في تطويق الاقتصاد المصري لمزيد من التجهة ، ووضع المجتمع المصري في قلب المأزق . إنها التمرة الشريعة للثقل الذي قاده السادات عام ١٩٧١ بجذوره الهابطة على هزيمة ١٩٦٧ وقرعوه الممتدة إلى ما بعد الصلح مع العدو التاريخي عام ١٩٧٧ .

إن ما يجمع بين مختلف الحركات الإسلامية في الوطن العربي أو في أي مكان في العالم أنها حركات سياسية وليست " تيارات دينية " كما تسمى عمداً لدى البعض . إن أفعالها وورود أفعالها الأساسية لا تخرج عن الفاترة السياسية . إن دعواتها إلى إلغاء الأحزاب والفساد ، وتنظيراتها للعنف ، واغتيالاتها الناجمة أو الفاشلة هي أعمال سياسية . وهذه الأعمال تصوغ في العمق وعلى السطح أحلام طموحات فئات وقوى وشرائع اجتماعية لها مصالح تجد في فكر الجماعات الإسلامية وسلوكها حصانيتها الايديولوجية وكتبيتها الصدامية .

وهؤلاء ليسوا بالضرورة هم القاعدة الاجتماعية للجماعات الإسلامية ، أي أنهم ليسوا بالضرورة من أتباع الإسلام السياسي ، وإنما هم فئات متعددة يجمع بينهم انعدام الثقة في النظام الاقتصادي الرأسمالي . (قد) يجمع بينهمسا " التدين " بدرجات ومفاهيم مختلفة . ولكن المآزق يتضاعف أثره السلبي حين ينتهي ماسمى زوراً بالاقتصاد الإسلامي إلى التضائل المأساوية ، وكأنه لا فرق بين اقتصاد الدولة والبديل الإسلامي إلا في شكل الفضيحة - المسألة لا في نوعها . غير أن الأثر المدمر هو فقدان الأمل بانتهاء الطريقين الرأسمالي والإسلامي " إلى خاتمة الطريق المسدود .

ولقد أصبح هناك الآن وصيد من الترويض والتحليل الاقتصادي (الإسلامي ؟) الذي نستخلص منه في وضوح

ويحذر سبيل نعيم من أن النتائج المترتبة على ذلك سوف تؤثر سلباً على الانتاج والفترة الطائفية والتدهور الحضاري العام . ويوجه النظر إلى أن مصير مستهدفة من قبل الإمبريالية والصهيونية ، وأنه لا بد من مشروع تنموي نهضوي شامل والتضحية من الجميع لإنجاحه والقرع المعادل لثمار المجهود والإنتاج والمشاركة الديمقراطية من جانب كل فئات المجتمع .

وقد كانت هذه الدراسة المكثفة التي كتبها سبيل نعيم رئيس قسم الاجتماع في جامعة عين شمس في طلبية الأوراق الغليظة الهامة لهذه الندوة . وهي أشبه ماتكون التقرير الوصفي الذي يعمم النتائج . ولكن السياق الوصفي هنا هو صياغة لمجموعة من التحليلات المضرة في تشخيص الظاهرة . وهي تحليلات صحيحة في مجملها ، وإن احتاجت إلى قدر من التفصيل في تبيان الأسس الاقتصادية - الاجتماعية طبياً ، وليس اعتماداً على الرصد الميداني وحده أو على المزج بين البيئة السكانية والمستوى الثقافي وحدهما .. ذلك أن الاقتصاد على هذا التحليل الأميريقي ، مهما كانت المقدمات إليه متحيزة إلى التقدم ، يطمس الدور الذي تلعبه البرجوازية المصرية بشرائعها المختلفة المتضاربة المصالح أحياناً والوحدة الغائبات والمتعددة الوسائل أحياناً أخرى . إن الشريعة المالية مثلاً ، وفقرها الأهم شركات التوظيف ، تختلف عن الشريعة الصناعية والشريعة الزراعية حتى ولو اتجهت هذه إلى زراعة الفواكه وتصديرها بدلاً من القطن أو القمح أو الذرة ، وإنتاج الأرض أو المصنع يفضي إلى نتائج اقتصادية سياسية مغايرة لإنتاج العمليات المالية الحاصلة . وبسبب التباين بين الفئات البرجوازية تتباين تشكيلات ما يسمى خطأ بالتطرف الديني ، فالجماعات الإسلامية كآية تنظيمات سياسية أحسرى تعتمد على الشباب ، وكأغلب هذه التنظيمات في الماضي والحاضر تبنى قواعدها من الفقراء ومتوسطي الحال . ولكن القيادات السياسية لهذه الجماعات كاليقادات السياسية كآية تنظيمات أخرى ، هي " العقل " السياسي والفكر الاجتماعي الجدير أيضاً بالتحليل . وسوف نذكر عند التحليل ما إذا كان فكر الجماعات مجرد رد فعل " للفساد الأخلاقي والاحتلال " أم أن الفساد والتعصب وجهان لعملة واحدة ، أم أن هناك تنوعات فكرية وسلوكية مختلفة أشكالاً وألواناً الخريفة البرجوازية المصرية .

إن ما نتصور أنه تناقض في البنية الأخلاقية أو الاجتماعية والذي من شأنه أن يخلق ازدواجية بين الوجه والقناع (ارتداء الحجاب أو ممارسة الفرائض) هو تجسيم لهشاشة الوعي الزائف الذي تقوم البرجوازية بتصديده وتعميمه .

انتهى ذلك كله وغيره إلى صنع الثورات والثورات التي تسلم منها الإسلام السياسي - سلميا - إلى مجلس الشعب ومجالس النقابات المهنية ونادى أعضاء هيئة التدريس في الجامعات . وأضحت هيكل الدولة وأجهزة السلطة تضم جماعات الإسلام السياسي في مقاعد التقرير والتشريع ووزنات السجون والمعتقلات على السواء .

وأصبح الضغط الإسلامي السياسي ملحوظا في عهد من القرارات الرسمية بخلاف رد الفعل الذي يطبع لاستحياب الصدمة . ولكنه عمليا يضاهف من أحوال الإزواجية والانتهازية وإهوار القيم .. حتى أصبح " الحجاب " الذي دارت بشأنه محاورات عنيفة وعميقة مجرد موضة أو قناع أو مساية أو متاجرة ، مألومها عن الدين . وهل ينسى قراء الصحف في مصر ذلك الإعلان العجيب عن " واردات لندن للصبغات " واسم المحل الجليلي ، وصاحب المحل قبلي ؟ إلى هذا الحد وصلت الأمور .

لذلك يقول هيد التادر الزغل عالم الاجتماع التونسي في بحثه عن " العلوم الاجتماعية والحركات الإسلامية المعاصرة " : " إن الاستراتيجية الجديدة للحركة الإسلامية تنتم بالذاتية وسياسة المراحل " .

تونس والإسلام السياسي

ويعد الزغل لبحث بأن دعاة الإسلام السياسي يقدمون أنفسهم باعتبارهم " البديل " لغياب الأساس الأخلاقي عن الدول الحديثة الاستقلال . والأساس الأخلاقي الذي يمتنه الباحث يتجاوز المدلول العام للأخلاق إلى المضمون السياسي الذي يمكن في بناء " دولة ترفع شعار الحرية وتقودها أقلية " . أو مضمون الموضع " التوازن بين القوتين السياسييتين الأساسيتين اللتين ترفعان أيضا شعار الانتساب إلى الإسلام " كما هو الحال في السودان .

ويصل الزغل إلى المادة التونسية للبحث عبر متابعة تطور قائد " الاتجاه الإسلامي " راشد الغنوشي الذي نعرف أنه كان أقرب إلى الناصرية من خلال رحلته إلى القاهرة ودمشق ، وأنه كاد أن يكون يساريا متشددا لو أنه أجزع معاملات سفره إلى ألبانيا في وقت مناسب . ولكن السفر الفعلي كان إلى فرنسا . ومن هناك عاد إلى تونس . ويعقد الباحث مقارنة بين هذه السيرة وسيرة حسن البنا ليرصد الاختلافات العديدة ، بالرغم من تأثر حركة الاتجاه الإسلامي في تونس بحركة الإخوان المسلمين في مصر ، وخاصة بحسن

تام أن جماعات الإسلام السياسي ترفض بحسن أية ملكية عامة لوسائل الإنتاج ، وأى تدخل من جانب الدولة في الحركة الاقتصادية . وفي المقابل فإن هذه الجماعات ترى في الملكية الخاصة قسدا لايمس ، وأن القطاع الخاص وحده يمثل البنية الجهرية للاقتصاد (الإسلامي) . ولا يستخدم المنظرون (الإسلاميون) مصطلحات الاقتصاد الرأسمالي هالبا ، بل يملأون إلى التصويع والمراوغة التي يمكن اختراق أقتصادها والتصرف على أشبع وسائل الاقتصاد الاستغلافي الناتج للأجني ، باسم الدين . وهم بذلك يكتسبون من الكلام من الزكاة للبطش عمليا بالطبقات الشعبية المطحونة . ولا يحتاج الأمر إلى انتباه حاد لتصرع المعين أعمدة الافتتاح والنظ وجمار السلاح وقد أسمر أصحاب المصارف والمقاولات والاستيراد والتصدير والتهرب .

ومن المفارقات الأليمة أن " القاعدة الاجتماعية " للإسلام السياسي هي ضحية الأولى ، فالقنات المتوسطة والصغيرة من البروزيات العربية المسروعة ، مازالت هي قاعدة البروتيا التي يستدرجها حلم " العصر الذهبي " . وهي ليست قاعدة خاصة بالإسلام السياسي ، وإنما تسلم لهادها لتوازن القوى في المجتمع ، وقد تنجح يوما ناحية اليسار (القومي أو الناصري .. الخ) وقصل بعض قطاعاتها إلى القناعة الماركسية . ولكنها " تنقلب " حيناً آخر إلى أقصى اليمين . هذه القاعدة هي المستوى الأول لتفريخ الإسلام السياسي ، إلا أن خطوات اليأس والإحباط الاجتماعي الشامل قد تستدرج حول هذه القاعدة هوامش من جميع الطبقات الوسطية بما فيها الطبقة العاملة . وفي إطار النظام الإعلامي والتعلمي لأظمة " النهضة " المستمرة ، يزداد الانفصال بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، وتتسع الفجوة بين النخبة والمجاهير بحيث يمكن حالة " اللامبالاة " السائدة على المجتمع أن تنشر نفوذها - السلبى أيضا ولكن الجلى تماما - وهو " انتفاء " فئات بين المثقفين (طلاب وأساتذة جامعات ومهنيين) إلى قاعدة الإسلام السياسي حيث لايشعرون الغربة في إطار الطبقة التي ينتمون أصلا إلى بعض شرائحها .

وسوف نلاحظ أن امتدادات هذه الشرائح الاجتماعية في أجهزة الدولة التي تعاني أحوال الإزواجية ، تلجأ إلى مزيد من المقاومة التي يرتد فيها السلاح إلى صدور أصحابه . وبداء من التناقض بين الواجهة الليبرالية أو الإسلامية والمحتوى غير الديموقراطي غير الأخلاقي إلى التناقض بين شروط الاستثمار والسياحة وشروط التندين القاهري عبر الميكروفونات ، مروراً بالساحة الإعلامية الواسعة للمواد والهرايم الدينية جنباً إلى جنب مع المواد والهرايم المبتذلة ،

إلى هذا النوع الأخير من العلمانية تنتمي التجربة البورقبية التي شاركت في صنع خصوصية تونسية . أما المنصر الآخر الذي يتألف مع هذا النوع من العلمانية فهو الازدواجية اللغوية أو الفرانكوفونية الواضحة غاية الوضوح بدرجات متفاوتة في أقطار القرب العربي (باستثناء ليبيا التي اصطلاحا زنا طولاً على عدم إدراجها ضمن هذه الأقطار لهذا السبب بالذات أي غياب الشرط الفرانكفوني . وهو نفسه الشرط الكامن وراء التسمية المقصودة : شمال أفريقيا) .

بماطرح هناك عناصر أخرى أقدم بكثير في أغوار التاريخ القديم والحديث أسهمت في صنع الخصوصية التونسية . ولكن اخترت ملصحين لهذا صلة وطيدة بالبدل المقترح من جانب الإسلام السياسي . وهو ليس رد فعل ميكانيكي على العلمانية البورقبية ، وإنما هو إحدى النتائج الاحتشائية - السياسية لهذه العلمانية . لذلك أن الفرانكوفونية ليست مجرد ازدواجية لغوية ، وإنما هي مصالح اقتصادية وسياسية للشرائح التي تقود عملية التبعية . ومن ثم فهناك مصالح أخرى منطهدة ومقهورة تجد نفسها في ظل الفراغ السياسي القسري الذي انتخضته الدكتاتورية أقرب ما يكون إلى شعار " وإسلاما " .

وهو الشعار الذي قد لايعنى استنجادا بأية " أمة " . ولكنه بالتأكيد يعني ترسيخا " للقطرية " . وهي نقطة مفصلية بين " النظام " والإسلام السياسي . يختلفان في أن أمة بورقبية هي القرب الرأسمالي (رغم هداه الرئيس السابق ومشروعه السياسي للبرالية) ، بينما أمة راشد الفوضى وعبد الفتاح مورو هي دار السلام . ولكنهما يلتقيان في أن الطرف الآخر هو تونس دون المردو بأية عروبة (بالرغم من ناصرة الفوضى السابقة) ، وليست هناك أية ضرورة تحتم الوقوف أمام بعض التصبغات العروبية العابرة . ولكن جوهر الفكر هو هو في مصر وتونس وسورية والسودان والجزائر : نزعنا من الحدود ، الأول هو القطر - الوطن ، والآخر هو دار الإسلام .

ومن الإشارات الصريحة للزغل تأثير هزيمة ١٩٦٧ على الفوضى ومن ثم على ميلاد حركة الإسلام السياسي في تونس مع بداية السبعينات التي انتهت " بالفسرة الإيرانية " . وهو لا يتوقف عند الدلالة البليغة لارتباط هذين الحدثين في نشأة وازدهار الإسلام السياسي التونسي ، ومهادنة النظام البورقبي له ... حتى انتهت حياة بورقبية السياسية لأسباب عديدة من بين أكثرها أهمية صراعه المرير مع التيارات الإسلامية ، صراع الطريق المسدود أمام

البناء وسيد قطب . هذه المقارنة على الصعيد الشخصي قد لا ترضى شيئا ، ولكنها تشير إلى الخصوصية التي أوجزها عبد القادر الزغل في هذه الفقرة " إن قسما كبيرا من الإسلاميين في تونس يقرأ بانتظام جريدة لوموند . كم من مسؤول إسلامي مصري لهم هذا المدخل إلى الثقافة الغربية ؟ " . وربما أفسدت حرفية السؤال مضمونه ، فالإسلاميون المصريون كغيرهم لهم مناخل متعددة إلى الثقافة الغربية ، وقد تعلم بعضهم في أكبر جامعات القرب نفسه . ولكن المسألة تبقى بعدئذ في " زاوية الرؤية " لهذا القرب ، فيصبح هناك فرق بين تونس الفرانكوفونية وبين غيرها من الأقطار الأحادية اللغة كمصر بالرغم من انتشار الإنجليزية والفرنسية في أوساط النخبة . وحسن البنا لم يكن من النخبة . ولكن موقفه من القرب لم يكن لهذا السبب . وإنما كان أحد عناصر رؤيته الشاملة لمصر والعالم . وهي الرؤية التي تنتهيا النخبة التونسية من حيث الجوهر ، ولكنها تشكلت بالخصوصية التونسية التي تجعل التكتيك السياسي أكثر مرونة دين أن ينفى ذلك التشدد لدى الأجنحة الهامشية التي لجأت فعلا إلى العنف .

ولا يخلص الزغل عن ملامح هذه الخصوصية التي يمكن إيجازها في : علاقة البورقبية بالعلمانية الأكثر اقترابا من تجربة كمال أتاتورك . ولعله يميز لنا في هذا السياق القول بأن العلمانية عرفت في التاريخ الحديث أربعة أشكال أساسية : أولها وأقلها علمانية القرب الرأسمالي بعد الثورة الفرنسية التي فصلت التعليم الديني عن التعليم العام ، ولم تعد الكنيسة عنصرا في بناء الدولة . والثاني هو علمانية الشرق الاشتراكي التي كرست العلمانية الغربية وأضالفت إليها اختصاص الدولة بمختلف الخدمات الاجتماعية التي كانت تقوم بها الكنيسة ، ولقمت الدليل للتعليم الديني ، وهو الاشتراكية العلمية . وفي كلا التجريبتين كان القاسم المشترك هو " المساواة بين المواطنين بغض النظر عن أديانهم وأجناسهم وألوانهم " . أما الشكل الثالث فهو علمانية الفاشية والنازية التي أمنت بتفوق العرق أو العنصر على ما عداه بما في ذلك الدين . ولذلك قامت هتلرية والموسولينية بحريتهما الكبرى - برفقة الباهان وتركيا - ضد القرب الليبرالي والشرق الاشتراكي على السواء . وبأى الشكل الرابع للعلمانية التي أعدها بالأتاتوركية ، وهي العلمانية التابعة التي تذيب الخصوصية الوطنية لهوية الشعب في خضم هويات حضارية أخرى فيصبح شعبا مسموحا لا هو الشعب الذي كان ولا هو الآخر " الذي يتجمعه " . إنها أحد عناصر الأيديولوجيا التابعة . ولا علاقة لذلك بالموقف الذي اتخذته أتاتورك من العلاقة العلمانية . وهو موقف اتخذته أوطان أخرى كمصر ولكنها أوطان لم تسلم من جلدها التاريخي والحضاري والقموي .

يقول وناس - " مع ازدياد محاصرة الحركات اليسارية في الشارع والجامعة التونسية وتعدد محاكمة التفتيشات المعارضة في أواخر الستينيات ، ومنع فرص التعبير المغاير فتولد فراغ نظري وأيديولوجي " بدت معه المرجعية الدينية المرجعية الوحيدة المتأسكة .. إضافة إلى أن الحركة المدنية لم تعرف في بداية تأسيسها حرب استنزاف مع السلطة ، بل تطورت في هدوء تام مكنتها من بناء قواعدها ، إلى أن جاءت محاكمة ١٩٨١ ، ومن ثم كان هذا النمط من الإسلام السياسي شديد الإغراق للشباب المتعطش للتعبير والحركة " .

يلعب التوقيت هنا ، كما نلاحظ ، دورا عريا . ولد سبق التنبيه إلى ذلك : سمحنيات الانفتاح والتفتت وحرب لبنان ، نهاية المشروع الناصري في مصر ، وحسب أكثر من (تشرين الأول) التي انتهت سياسيا بالصلح مع العدو التاريخي ، والحرب الإسرائيلية المستمرة ضد الشعب الفلسطيني أيضا كان .

وفي تونس سيلعب التراجع العربي دورا عجائبا ، ليستضيف بوقربية الجامعة العربية بعد ثقلها من مصر على إثر اتفاقيات كامب ديفيد ، ويستضيف القيادة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بعد طردها من بيروت . ولا ريب في المشاعر الحميمية عند الشعب التونسي تجاه قضية فلسطين ، ولم يكن خاليا من الغزى أن يختار عبد الناصر الباهي الأدهم للمشاركة في إنفاذ المقاومة من جبهة الجبل الأسود . ١٩٧٠ . ولكن الوقائع التي تسوقها جعلت من بوقربية صاحب أدل صادرة للصلح مع إسرائيل في الستينيات حكم الزمان الفلسطيني عند أواخر السبعينيات ومعظم الثمانينيات .. حتى اضطرت الصهيونية إلى أن تترك بصمتها الدعوية على ذلك كله في حمام الشط التونسي . وبالفعل طيلة السنوات العشر حتى محاكمة ١٩٨١ كان النظام والإسلام السياسي على ونام . وهو ليس وناما سياسيا فقط ، وإنما كان انتهاء التجربة اليوسيفية نسبة إلى صالح بن يوسف المساء بالتعاقبات - أبا كانت التحفظات عليها - وبدء عهد الهادي لمرور بانفتاحه الاقتصادي المطلق وانفلاقه الديمقراطي المطلق أيضا . بداية اقتصادية - سياسية ، تشبه إلى حد كبير ما حدث في مصر . ولم يكن صالح بن يوسف مجرد تجربة في الإصلاح الاقتصادي الذي يشهد قليلا من العزل الاجتماعي ، وإنما كان صاحب أيديولوجية عربية لاستبعاد الإسلام . وكان يحلو لبعض أن يدعوا اليوسيفية بالناصرية التونسية . ولكن الإسلام السياسي التونسي لم يكن بدلا لمشروع بوقربية وحده ، وإنما كان وما يزال بديلا للنظام بأكمله ، أي بما يتناه

المشروعين . وهي ذاتها عمرة مقتل السادات الذي شارك بنصيب مرفور في دعم هذه التيارات ، وقد جاء مصرعه على بعض أيديها . لماذا ؟ لسببين أساسيين : إن السبعينيات في مصر وتونس على السواء هي مرحلة الانفتاح الفاجر على الصعيد الاقتصادي ، والمواجهة الشرسة مع الاتجاهات الوطنية والديمقراطية واليسارية على الصعيد السياسي . ومن رشق إلى الجزائر ومن مصر إلى السودان إلى تونس لم يتغير الأسلوب الانتهازي بقصد الهروب من المآزق وتزهيق الفساد إلى الوطن : ضرب الحركة الوطنية ببعضها البعض أو ضرب الجميع بالإسلام السياسي ثم ضرب الإسلام السياسي بعد فوات الأوان . أي بعد أن يكون هذا الإسلام قد قتل السادات أو تصحل عزل بوقربية ونفى التمييز .

ينطلق منتصف وناس في بحثه عن " الدين والدولة في تونس " من وثائق الإسلام السياسي التونسي . وهو منزع مغاير لرؤية عبد القادر الزغل الذي تابع مسيرة الغنوشي كفرد نموذجي (= وقبادة) . وهي المسيرة التي حاول من خلالها إثبات الأساس الأخلاقي لمشروع الإسلام السياسي كبديل لأساس الدولة الوطنية . ويكاد الزغل أن يبرادف بين هذا الأساس والشرعية في دولة حديثة الاستقلال من العالم المتخلف . هكذا تتحول الشرعية الأخلاقية في منظور " البديل " إلى شرعية دينية . وهي الشرعية ذات المرجعية المغايرة لمرجعية الدولة الوطنية في الزمان والمكان .

يضيف منتصف وناس مانتع به بوقربية في الذاكرة الجماعية من " دمج " بين شخصه والنظام (والأمة) التونسية ذاتها . وفي بلاد عديدة من العالم المتخلف جرى التوحيد بين القيادة السياسية والوطن . ولكنه غالبا توحيد من قبيل المجاز السياسي الذي يقصد به التهديد بأن من ينقل القيادة العليا إما يسب النظام ويهين الشعب أو يندك القيادة العليا إلى قناعة مجسمة جرى تلقينها للذاكرة الجماعية منذ الاستقلال وتأسيس الدولة " الحديثة " . لذلك كانت مهمة الإسلام السياسي الأولى هي إعادة بناء الذاكرة الجماعية . ولما كانت " الأحوال الشخصية " و " الإفطار في رمضان " من السمات الزائقة للسلطانة البوقربية ، فإن رائداه وصل به الأمر إلى هذا الخطاب الزائق " إن الوافدين علينا من أوروبا لا يمشرون عندها بشاهدين المظهر اللاتق الذي تبدد عليه المرأة التونسية بمارق يذكر بينه وبين مظهر المرأة في أرقى البلاد الأوروبية " . هكذا نشأ الإسلام السياسي التونسي منذ البداية في صورة البديل للمشروع الحضاري البوقربي . وقت هذه النشأة في السبعينيات - كما

ميزان المفرحات ويشائر البطالة لانقيب عن مجال الرؤية .

وكما أن صالح بن يوسف التونسي كان " متهمًا " بالنصرية ، كذلك كان الأمر مع أحمد بن بيللا . وبينما لم يدع بورقيبة أية عروبة فإن بورمدين زعم أنه هو العربي الأفريقي وبغيره لم يكن كذلك . ومع ذلك فإننا نقول إن بورمدين كان عنوانا للحكم الوطني شبه الناصري .. بالإضافة إلى أن العلاقة التاريخية بين مصر والثورة الجزائرية ، عن طريق الدعم المباشر بالسلاح والجنود ، لم تتوقف بعد تحول الثورة إلى نظام حكم ، ولابد أن انتقل الحكم من بيللا إلى بورمدين حيث أسهمت مصر بألوف الرجال والنساء في التعليم والصحة وخطط التعريب . هذا الحكم الوطني شبه الناصري لم يبراه بأية هزيمة عسكرية ، ومع ذلك فقد وصل كمشروع إلى نهاية الطريق المسدود بسبب مباشر من قواه الاجتماعية وغياب الديمقراطية ، الأمر الذي أفضى إلى تصفية اقتصادية وسياسية وعقائدية تدريجية للنظام بمجرد رحيل بورمدين . وهو الرحيل الذي كشف عن هشاشة البنية الاقتصادية التي كانت رغم أنها التمسير الذاتي و " الثورة الزراعية " قد تحولت إلى نوع من الانفتاح وصل إلى درجة تهريب الأموال إلى الخارج .

وكانت الجزائر ومازالت تتفوق على تونس في الازدواجية اللغوية . وهي مفارقة مأسوية : بورقيبة الفرانكفوني لم يبق عقبة أمام التعريب الذي أخذ مجراه رغم الأحوال ، وبورمدين العربي - الإسلامي لم يشهد عهده قرأ متعاطيا للتعريب الكيفي بل انقسامًا متزايدًا للمجتمع بين مصالح الفرنس ومصالح العربيين . وكما أن تونسي عرفت " الزيتونة " وعلماؤها العظام ، كذلك عرفت الجزائر جمعية العلماء وتراث الأمير عبد القادر وين باديس . ولكن الهزيمية اضطهدت الزيتونة وقمعت الزيتونيين ، بينما ظل رجال جمعية العلماء في الجزائر من ملاحمها الثابتة .. إلا أن النتيجة كانت واحدة . انطلق الإسلام السياسي من الجامعات الجزائرية ليرشح نفسه ببيللا جيلريا للنظام بأكمله . وإذا كان بورقيبة قد عاش ولم يترك أبعاد ٢٦ يناير ١٩٧٨ و ٣ يناير ١٩٨٤ ، فالأرجح أنه ظل مجهول أبعاد هاتين الانتفاضتين الشعبيتين (الدمويتين) حتى بعد إقصائه عن الحكم في ٧ نوفمبر ١٩٨٧ . أما بورمدين فلم يمت حتى يرى بعينه أحداث أكتوبر عام ١٩٨٨ التي أزاحت الحجاب عن وجه الجزائر لأول مرة على هذا النحو المضيف .

ولم تكن الانتفاضة المصرية عام ١٩٧٧ أو الانتفاضة التونسية عام ١٩٧٨ أو عام ١٩٨٤ أو الانتفاضة الجزائرية عام ١٩٨٨ من تدبير وتنظيم اليسار أو الإسلام السياسي .

أو ابتداء من تشريعات المعارضة . إنه ليس إسلاما بديلا للعلمانية فقط ، وإنما هو بديل لأي إسلام غيره أيضا . ولا تخلو جميع الأديان السياسية التونسية ، بما فيها الحزب الشيوعي ، من الإسلام . والحكم البورقيبي نفسه كان يعيد إنتاج الوعي الزائف الذي سبقت إليه لحجابه أخرى عديدة من بينها مصر ، فراح - على حد تعبير النظام - " يعالج الداء بالداء " ، يفسح المجال لنوع آخر من " التدين " الإعلامي والريسي متراجعا سادجا بسبب التناقض الصارخ بين ولكن هذا " التدين " لم يكن له صيد ولا مصداقية . وقد بدا في أعين الجماهير سادجا بسبب التناقض الصارخ بين الدعوة إليه والعمل عكسه في وقت واحد . ويقول وناس إن " العلمانية " في تونس ارتبطت بيهضة الدولة الوطنية وسيطرتها على المجتمع المدني ، ولكنها لم تخلق القوة الاجتماعية ولاحتى البنى التقنية القادرة على إسناده . ولعل ذلك ما يفسر وضع الهشاشة ، فلم تكن العلمانية تستمد شرعية وجودها من التأثير والفاعلية ، وإنما من الموقف الأيديولوجي للحاكم ، فقد حاربت الدولة الوطنية كل القوى السياسية في نفس الوقت ، ولم تميز أية قوة سياسية يمكن أن تسند مشروع العلمانية " . وسقط المشروع البورقيبي ، ولكن الإسلام السياسي لم ينهض مشروعًا بديلا . وإنما هو قد حارب الفراغ بفراغ جديد . ويقف المشروعان كلاهما وجهها لوجه عند نهاية الطريق المسدود .

{ الجزائر .. المعلوم المجهول }

حتى أكتوبر ١٩٨٩ ظلت الجزائر في المخيلة السياسية العربية دائرة مكملة من الفوضف " المقدس " . فهي أرض المليون شهيد - حسب التعبير الذي أطلقه المصريون لأول مرة - وأصبحت أرض المليون والنصف المليون كما يردد الجزائريون الآن . دائرة الفوضف " المقدس " هذه أقامت ستارا جديدا حقيقيا لا يسمح بمعرفة الحقائق ، سواء " انقلب " بن بيللا أو احتل هذا القائد التاريخي أو ذلك . كان الصمت هو الجواب الجزائري للحكم من كل الأسئلة . وهو الصمت الذي أسهم برفقة عوامل أخرى في صنع الهالة " المقدسة " حول وجه الجزائر في المحافل العربية والدولية بحيث احتكرت وظيفة " الوسيط " العربي أو العربي في أغلب المحادثات العربية وأحيانا غير العربية . وعندما قال هواري بورمدين إن الجزائر في بداية الثمانينيات ستدور العالم الثالث بأكمله لتلحق بالعالم المتقدم ، لم يكن هناك من يرى في نفسه الجرأة على تكذيب الوعد التاريخي . ولكن بورمدين عاش حتى يرى بعينه المصانع وقد توقفت عن الإنتاج ، والتضخم وقد ارتفعت معدلاته ، جنبا إلى جنب مع المعزج المتزايد في

العرب بين الدين والسياسة

" الاتجاه الإسلامي " الذي يقوده أحمد سحنون . أما حركة " الاتجاه السلفي " ومن أبرز رموزها علي بلعاج ، فقد دعت إلى المشاركة الفعلية في الانتفاضة ، واشتبكت في حوار مع " الاتجاه الإسلامي " . وتوقفت دعاة الاتجاه السلفي عند حدود النادرة بتطبيق الشريعة دون التقدم بأي برنامج تفصيلي . ولكن الضغط السياسي للاجهادين في مناهج الانتفاضة الشعبية ، وفي ظل التدهور الاقتصادي المستمر ، قد أثمر تغييرات في الدستور وفاق عليها الشعب بنسبة ٤٣ و ٧٣ في المائة . وقد استجاب الإعلان الدستوري في الخامس من فبراير ١٩٨٩ لبعض مطالب الإسلام السياسي التي تحفظت فصائله المختلفة على بعض مراده بأسلوبين : الأول يمثل الشيخ سحنون قائلًا إن التغيير الإسلامي لم يحدث في الدستور . والثاني يمثل معفوف نعناح الذي رعب بالتصديلات وكرر المطالبة بأن يكون القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع .

ولانتهى الصراع عند هذا الحد ، فهو سيستخذ أشكالًا جديدة . ولن يكون التناقض بين الحكم الجزائري والمعارضة الإسلامية إلا وجهًا واحدًا من وجوه الأزمة الشاملة التي تفتازها الجزائر . وهي في الصميم ليست أزمة دينية ، لأن الإسلام يلعب أصلًا دورًا بارزًا في حياة الشعب الجزائري منذ الاستعمار ومن قبله ومن بعده . ولكنها أزمة التحول المعقد من النظام شبه الناصري إلى النظام الانتفاحي غير الليبرالي . مجموعة هائلة من التناقضات تراكت، وتكاثرت واستجدت . وماكان الإسلام السياسي هو البديل القادر على إزاحة هذه التناقضات ، فهو يؤصل الظاهرة الانتفاحية دينياً ، وبدلاً من أن يكون القرب هو المرجع فإنه يحقيه من هذه " التهمة " حين يجعل النموذج الرأسمالي في صلب برنامجه . وهو يعترض على الاغتراب الثقافي ، ولكنه لايمانع في أن يكون المتفرنسون هم المسلمون الجزائريون ، أي أنه يكرس الفرانكفونية عليها ضد العروبة . هذه الهوية المسوخة تتصل بالهوية الاقتصادية المطروحة أقوى الاتصال . وعنوانها الصريح هو التنمية . وكأن النظام الذي خرج من النافذة عاد من أوسع الأبواب .

ولكن هذا لاينفي بل يدعم تفسيرنا بقياب المشروع البديل للنظم الوطنية شبه الناصرية أو النظم المحافظة شبه التقليدية . نوعان من النظم فقدت المشروع والشرعية ، ولكن المشروعات البديلة إما أنها نظرية أو غير ناجحة موضوعياً لاستلام السلطة أو أنها مشروعات تشارك النظم القائمة جرح الإخفاق وتطلب السلطة لمواصلة الإخفاق بعد كسائه بالمصطلح الديني الذي يتستر على الحائط المسود ولايلغيه .

وتتابع عالم الاجتماع الجزائري عروس الزير في بحثه " الدين والسياسة في الجزائر " موقف السلطة من الدين ، وهو موقف يغاير تماماً الموقف البروتستانتي في تونس . حاول حكام الاستقلال تبرير التنمية بالدين من خلال المسجد والمجلس الإسلامي الأعلى وفتش الشؤون الدينية ومجلس " الأصول " . وقد قامت هذه المناهج بواجبها إزاء " الدولة " خير قيام سواء " بتقديم " التنمية في الماضي أو بإرجاعها " التخريب " الذي وقع في أكتوبر ١٩٨٨ . والمقصود في الحالين هو الضغط على قوة العمل لصنع " المعجزة الجزائرية " ، والضغط على الشارع الشعبي لحرمانه من الاحتجاج .

طلت الساحة السياسية منذ الاستقلال خالية من أي منافس لجهة التحرير الجزائرية ، التنظيم السياسي الوحيد الذي يشبه على صعيد الشكل الاتحاد الاشتراكي في مصر ، ويشبه عملياً حزب بوليفية ، بالرغم من اختلاف التطلقات . ومع هذا التفرغ السياسي للمجتمع ، كسأن النظام العربي المعاصر بتنوعياته المختلفة . ولذلك كان من الطبيعي أن يولد الإسلام السياسي ويتطور في ظل التقييد الفعلي لبقية الاتجاهات .

حين وقعت أحداث أكتوبر ١٩٨٨ تحرك الإسلام السياسي الجزائري على النحو الذي رصد عروس الزير كما يلي :



جدور العنف .. لدى الجماعات الإسلامية السياسية (مثل من جماعة الإخوان المسلمين)

خليل عبد الكريم

ينزع

أغلب الباحثين في رد ظاهرة العنف لدى الجماعات الإسلامية السياسية إلى أسباب اجتماعية ، ومع تقديرى البائع لأهمية التفسير السيكولوجى في هذا المجال فإنه لا يكفى وحده . لأن ظاهرة العنف الدينى أو العنف الذى تقامسه الجماعات السياسية ، ذات التمركز الدينى ، له خصوصية تختلف اختلافاً جديراً عن العنف الذى تقوم به الجماعات السياسية الأخرى البعيدة عن البواعت الدينية ، مثل المنظمة الإرهابية العدمية (= تاروونانا قوليا) أو إرادة الشعب ؛ ومصدر هذه الخصوصية يرجع إلى أمر ذاتى يتعلق بالانتمين إلى الجماعات الدينية أمرا . كانسوا أم أعضاء - بل هو في الحقيقة يشمل كافة المؤمنين بالأديان السماوية أو السامية

التصورى المقدسة في كل ديانة من الديانات الثلاث التى تؤكد ذلك .

نبدأ بالاصطفائية ونلتزم بالتسلسل التاريخى لتلك الأديان .

أولاً : في اليهودية : (١) اصطفاء الرسول وهو موسى عليه السلام ؛

في الأصول الثلاثة عشر التى وضعها موسى بن ميمون وجعلها أركان الإيمان اليهودى بنص الأصل السابع على ما يلى :

" أنا يؤمن إيماناً كاملاً بأن نبوة سيدنا موسى عليه السلام كانت حقاً وأنه كان أباً للأنبيا . من جاء منهم قبله

ومن جاء بعده " . (٢)

" وقال الله أيضاً لموسى هكذا تقول لبني إسرائيل : يهوى إله آبائكم إله إبراهيم وإله إسحق وإله يعقوب أرسلنى إليكم هذا اسمى إلى الأبد " (٣) .

" فقال موسى من أنا حتى أذهب إلى فرعون وحى

أو الإبراهيمية وهو يزداد توجهاً كلما كانت الشحنة الإيمانية لدى المؤمن أو التابع ثقيلة " إننا سنلقى عليك قولاً ثقيلًا " (١) ؛ فأتباع هذه الأديان يؤمن كل واحد منهم بأمرين :

(١) الاصطفائية : أى أن الله جل جلاله قد مَيَّرَ الدين الذى انتوى تحت جناحه وآمن به بأن اصطفى الرسول الذى بلغ الرسالة الخاصة به واصطفى أصحابه (= الرسول) الذين حاولوه على التبليغ ثم واصلوا حمل دعوته من بعده واصطفى أمته على سائر الأمم ، وتستمر هذه الاصطفائية حتى نهاية الزمان .

(٢) الحقيقة المطلقة : فالدين الذى يعتنقه هو وحده من دون سائر الأديان والمعتقدات هو الذى يملك الحقيقة المطلقة في كافة الشؤون وسائر الأمور والتي لا يأتيناها الباطل من بين يديها أو من خلفها وإنما سوف تظل هي كلمة الرب الأخيرة حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، ويورد فيما يلى

* خليل عبد الكريم : محام وباحث إسلامى - مصرى .

" ثم كلم موسى والكهنة اللاويين جميع بني إسرائيل قائلين انصت واسمع بإسرائيل اليوم صوت شعباً للرب إلهك " (٩)

ويرى سيمون فرويد أن موسى هو الذي وسم الشعب اليهودي بسمه " شعب الله المختار " . ولكن الدكتور عبد المنعم حتى ينكر عليه ذلك ويقول أن ذلك كان بفعل أحمار بني إسرائيل (١٠) ، وبما كان هذا الاصطفاء من الله جل جلاله أو من موسى عليه السلام أو من أحبار بني إسرائيل ، فإن المحصلة النهائية هي أن الاصطفائية للأمة اليهودية عقيدة راسخة لدى بني إسرائيل ؛ هي على ذات الدرجة من الرسوخ عند المسيحيين والمسلمين .

وتلفت النظر إلى أن الاصطفائية هنا بالنسبة للديانة اليهودية ليست هي (الاختيارية) الخاصة باليهود في كونهم " شعب الله المختار " لأن تفسير " الاختيارية " قد تعددت وجهه ومنها أن الرب اختار اليهود لمسي عليه السلام وأبدلهم له بالمصريين الذين لا يستحقون رسالة " التوحيد " ومنها أنهم الشعب الذين اختارهم الرب لكي " أرض الميعاد " وواضح أنها تفسيرات أسطورية ، المهم أنها بخلاف (الاصطفائية) التي تتعلق بالعقيدة والتي هي أولى السنتين اللتين تضمنهما على أنهاها والديانات الثلاث السوية أو السامية أو الأبراهيمية .

ثانياً : في المسيحية : (١١) اصطفاء الرسول : المسيح عيسى بن مريم عليه السلام بلغت الاصطفائية في المسيحية بالنسبة لمن بلغ الرسالة درجة لم يبلغها (= الرسول) لدى الديانتين الأخيرتين (= اليهودية والإسلام) إذ وصلت بالمسيح عليه السلام إلى مرتبة الألوهية (= في نظر المسيحيين) ، واختلاف الرأي في المسيح في هذه الدرجة سواء لدى اليهود أو المسلمين أو حتى بعض الملل داخل المسيحية ذاتها ليس هنا موضعنا إنما الذي يعنيننا هو ما جاء في بيان (الاصطفائية) بشأنه من خلال الكتب المقدسة للدين المسيحي :

" وخطابهم يسوع أيضاً فقال أنا نور العالم من تبني فلا يتخبط في الظلام بل يكون له نور الحياة " (١١) " هو صورة الله (= المسيح) الذي لا يرى والبكر على ما قد خلق إذ به طغت جميع الأشياء : ما في السموات وما في الأرض ما يرى وما لا يرى عرشاً كانت أم سيادات أو رئاسات أم سلطات . كل ما في الكون قد خلق بواسطته ولأجله . هو كائن قبل كل شيء . وبه يكم كل شيء . هو رأس الجسد أي الكنيسة " (١٢)

" الحق الحق أقول لكم : أنا باب الخراف ، جميع الذين

أخرج بني إسرائيل من مصر فقال إني معكم . وهذه تكون لك العلامة أني أرسلتك " (٤)

وأعطى الله سبحانه وتعالى لموسى عشر علامات (= آيات) ليثبت لفرعون وملأه اصطفاء الله له رسولاً وهي : الدم والضفادع والقمل والذباب ووباء المواشي والبرد والجراد والإظلام وضرب (= ذبح) الأبقار من بكر فرعون الجائس على كرسبه إلى بكر الأسير الذي في السجن بل حتى أبقار البهائم . وتفصيل ذلك كله مدون في سفر الخروج

(٢) اصطفاء أصحاب الرسول :

ويشمل الاصطفاء معاوني الرسول ومساعديه المخلصين الذي أزيده في تبليغ الرسالة حال حياته وأكملوا التبليغ بعد وفاته أو رفعه إلى السماء وتطلق عليهم أسماء متعددة : الشيوخ أو الرسل أو التلاميذ أو الصحابة أو الخوارج أو الذين معه .

" ثم مضى موسى وهارون وجمع من شيوخ بني إسرائيل فتكلم هارون بجميع الكلام الذي كلم الرب موسى به وصنع الآيات أمام عيرون الشعب وأمن به الشعب " (٥) " ثم صفق موسى وهارون وناداه وأبهرو وسبعون من شيوخ بني إسرائيل وروا إلى إسرائيل " (٦)

واصطفاء سبعين رجلاً من أصحاب موسى عليه السلام أمر ورد ذكره في القرآن الكريم :

" واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا " (٧)

(٣) اصطفاء أمة الرسول (بني إسرائيل)

ثم ينتقل الاصطفاء إلى أمة الرسول ، لا فرق أن تكون أمة مخصصة تصمم بالمحدودية والاتغلاق كنبي إسرائيل (في اليهودية) أم أمة عالمية لا تختص بجنس دون آخر كما في المسيحية والإسلام ، لأن الأمة هنا معناها مجموع من آمن برسالة الرسول وما جاء به من عند الله تبارك اسمه .

" وإن سمعت سمعاً لصوت الرب إلهك لتعصر على أن تعمل بجميع وصاياه التي أنا أوصيك بها اليوم يجعلك إلهك مستعماً على جميع قبائل الأرض وتأتي عليك جميع هذه البركات وتبركك إذا سمعت لصوت الرب إلهك مبارك تكون في المدينة ومباركاً تكون في المقل " (٨)

جاوا قبلى كانوا لصوصاً وسراقاً ولكن الخراف لم تصح إليهم
أنا الباب من دخل منى يخلص فيدخل ويعد المرعى " (١٣)

" إذن أيها الاخوة القديسون الذى اشركتم فى الدعوة
المسارية ، تأملوا يسوع الرسول والكاهن الأعلى فى الإيمان
الذى تتمسكه به فهو أمين الله فى المهمة التى عينه لها كما
كان موسى أميناً فى القيام بمهمته فى بيت الله
إلا أنه (= المسيح) يستحق مجداً أعظم " (١٤)

(٢) اصطفاة أصحاب الرسول :

" وبينما كان يسوع يسى على شاطئ بحيرة الجليل
رأى آخرين هما سمعان الذى يمدى بطرس واندراوس أخوه
يلقان الشبكة فى البحيرة إذ كانا صيادين فقال لهما :
اتبعاني فأجعلكما صيادين للناس " (١٥)

" ثم دعا إليه تلاميذه الاثني عشر وأعطاهم سلطة على
الأرواح النجسة ليطردوها ويشفا كل مرض وعلة وهذه هى
أسماء الاثني عشر ... " (١٦)

" فانطلقوا بجنازين فى القرى وهم يمشون ويشفون فى
كل مكان " (١٧)

" ولما جاء اليوم الخمسون كان الاخوة مجتمعين معاً فى
مكان واحد وبقية حدث صوت من السماء كأنه دوى ريح
عاصفة فخلأ البيت الذى كانوا جالسين فيه ثم ظهرت لهم
أنسنة كلها من نار وقد توزعت على كل واحد منهم فامتلأوا
جميعاً بروح القدس وأخذوا يتكلمون بلغات أخرى متفصلاً
متعهم الروح أن يطقوا " (١٨)

وقد أطلق القرآن الكريم على تلاميذ المسيح المصطفين
هؤلاء (المحاربين) وأن الله هو الذى أوحى إليهم ليؤمنوا
به ورسوله وأنهم استجابوا لذلك وأمنوا وظهروا من ميسى
عليه السلام أن ينزل عليهم مائدة من السماء فدعاه ميسى
فاستجاب له وأنزل تلك المائدة التى شفت مبعداً لأولهم وآخرهم
آية شاهدة على صدق نبوة عبد الله ورسوله المسيح عليه
السلام وسببت سريرة فى القرآن باسمها (المائدة) ويطلق
عليها المسيحيون (العشاء الربانى أو العشاء
الأخير) " (١٩)

" وقال المحاربون نحن أنصار الله " (٢٠)

وبعد ذلك عين الرب اثنين وسبعين آخرين وأرسلهم اثنين
اثنين ليسبقوه إلى كل مدينة ومكان كان على وشك

الذهاب إليه " (٢١)

" ويعتد رجع الاثنان والسبعون فرحين وقالوا يارب
حتى الشياطين تخضع لنا باسمك فقال لهم بل
الفرح بأن أسماءكم قد كتبت فى السموات " (٢٢)

(٣) اصطفاة أمة الرسول :

تؤكد الكتب المقدسة (= الإنجيل وأعمال الرسل) أن
أمة المسيح أمة مصطفة ، فترة تسميها (ملح الأرض)
وأخرى (نور العالم) وثالثة (الموهبة روح القدس)

" أنتم ملح الأرض فإذا فسد الملح فساد بعيد إليه
ملوحته إنه لا يعود يصلح لشيء . إلا أن يطرح جانباً
لتدبره الناس ... أنتم نور العالم لا يمكن أن تخفى مدينة
مبينة على جبل ، ولا يضىء الناس مصباحاً ثم يضعونه تحت
مكبال ، بل يضعونه فى مكان مرتفع ليضىء لجميع من فى
البيت ، هكذا فليضىء نوركم أمام الناس ليروا أعمالكم
الحسنة ويعجبوا بأحكامكم فى السموات " (٢٣)

" فلما سمع الحاضرون هذا الكلام وارتفع قلوبهم فسألوا
بطرس وقالى الرسل : ماذا نعمل أيها الاخوة ؟ أجابهم
بطرس : توبوا ولتتصد كل واحد منكم باسم يسوع المسيح
فيقترب الله خطابكم وتتألقا به الروح القدس لأن الرد هو
لكم ولأولادكم وللعميدن جميعاً يناله كل من يدعو الرب
إلينا " (٢٤)

ثالثاً : فى الإسلام

رسالة محمد صلى الله عليه وسلم هى آخر الرسالات
نزولاً من السماء وهو خاتم الرسل ولا نبي بعده ، ومن ثم
فكان من البدهى أن تكون (الاصطفائية) شديدة التميز
باهرة الرضوخ فى الدين الإسلامى ، سواء بالنسبة للرسل
(عليه السلام) أو أصحابه (رضوان الله عليهم) أو
أمته . والنصوص المقدسة (= القرآن والأحاديث النبوية
الشريفة) التى تقطع بهذه (الاصطفائية) كثيرة والإحاطة
بها إن لم تكن متصرفة فإنها سوف تطيل صفحات هذا البحث
ومن ثم فإننا سوف نتقصص على بعض من تلك النصوص
التي تؤكدنا :

(١) اصطفاة الرسول : محمد عليه الصلاة

والسلام :

" أنا محمد النبى - قالها ثلاث - ولا نبي بعدى ،
أوتيت غوائج الكلم وجوامع خواتمه وعلمت كم خزنة النار

والشاقى وأحد بن حبل . فهناك المئات من الكتب المخصصة لـ (مناقب) كل منهم بل إن بعضاً منها يحتوى على أحاديث نبوية نسبت إلى الرسول (عليه السلام) تشيد بهم . وفى عصرنا الحاضر بين أيدينا عشرات المؤلفات ، التى حررت فى مصر وغيرها من ربوع العالم الإسلامى ، تتحدث عن (مناقب) الإمام الشهيد حسن البنا المرشد الأول لجماعة الإخوان المسلمين (طيب الله ثراه) . ويعد وفاة أبى الأعلأ المودودى مؤسس الجماعة الإسلامية فى شبه القارة الهندية بدأت تظهر باللفات العربية والأردية والانجليزية رسائل ومقالات وكتب تغتنى به (مناقب) ، وهكذا سوف يستمر الشعور بـ (الاصطفائية) لأنه أمر طبيعى فى حقل الدعوة الإسلامية تأسيساً بصاحب الرسالة (والذين معه) .

(٣) اصطفاء الأمة

" كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " (٢٥)

" والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما أنزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم " (٣٦)

" أتانى جبريل فيشرى أنى أنه من مات من أمتك لا يشرى بالله شيئاً دخل الجنة فقلت : وإن زنا وإن سرق ؟ فقال : وإن زنا وإن سرق " (٣٧) " أهل القرآن أهل الله وخاصته " (٣٨) " الملائكة شهداء الله فى السماء وأنتم شهداء الله فى الأرض (٣٩) " أما ترضى أن تكون لهم الدنيا ولنسأ الآخرة " (٤٠) .

ويقرر الشهيد سيد قطب - رحمه الله تعالى - " فأما شعب الله حقاً فهو الأمة المسلمة التى تستظل بربابية الله على اختلاف ما بينها من الأجناس والألوان والأوطان " (٤١)

عن الحقيقة المطلقة :

الأديان السماوية أو الإبراهيمية أو السامية الثلاثة : اليهودية والمسيحية والإسلام يؤكد كل منها نزوله من السماء ، وأنه جاء بالحقيقة المطلقة التى لا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها وبالكلفة الأخيرة من الله سبحانه وتعالى . وأن على كل من بنصرى تحت لوائها ويستظل بظلها أن يؤمن بذلك إيماناً خالصاً لا شائبة فيه ، وأن ما

" بحثت بجوامع الكلم ونصرت بالعرب وبينما أنا نائم أتيت بمقاتيح خزائن الأرض فوضعت فى يدي " (٢٦)

" إن جبريل أتانى فيشرى بأن الله قد أعطانى الشفاعة " (٢٧)

" أتى باب الجنة يوم القيامة فاستفتح فيقول الحازن : من أنت ؟ فأقول : محمد ، فيقول بك أمرت ألا أفتح لأحد تملك " (٢٨)

" مثلى ومثل الأنبياء من قبلى كمثل رجل ابتهنى ببرأ فأحسنها وأكلها وأجملها ، إلا موضع لبنه من زاوية فجعل الناس يطرقون ويمسحهم البنان فيقولون : ألا وضعت هنا لبنة قيمت بنيناك - فقال النبى محمد صلى الله عليه وسلم فكت أنا اللبنة " (٢٩) .

(٢) اصطفاء صحابة الرسول (رضى الله عنهم) .

" اقتدوا بالذين يعبدى من أصحابى أبى بكر وعمر واحسدوا بهدى عمار وتسكروا بعهد ابن مسعود " (٣٠)

" دعوا لى أصحابى فوالذى نفسى بيده لو أنفقت مثل أحد ذهباً ما بلغت أعمالهم " (٣١)

" لا تسبوا أصحابى فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ما أدرك مد أحدهم ولا نصيفه " (٣٢)
" ..وما يدريك لعل الله اطلع على أهل بدر فقال اعملوا ما تشتم " (٣٣)

" أنا فى الجنة وأبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عرف ، قال سعيد ابن زيد ولو شئت أن أسسى العاشر سميت به قبل ومن هو قال أنا " (٣٤)

ولا يكاد يخلو كتاب واحد من دواوين السنة المعتمدة (= التى تحتوى على الأحاديث النبوية الشريفة من سبب (المناقب) الذى يتحدث عن فضائل كبار الصحابة وخاصة الخلفاء الراشدين الأربعة ومن بعدهم العشرة المبشرين بالجنة ثم فضلاء الصحابة والصحابيات والمجاهديات (رضوان الله عليهم) . ويعد ذلك انتقلت (المناقب) إلى أئمة المذاهب الأربعة : أبى حنيفة ومالك

شوارعها وقولوا : حتى غبار مدينتكم العالق بأقدامنا ننفضه عليكم ، لكن اعلموا هذا : إن ملكوت الله قد اقترب ؛ أقول لكم : إن سدوم وعمورة ستكون حالتهما في ذلك اليوم أخف وطأة من تلك المدينة " (٤٧) .

" من يسمع لكم يسمع لي ومن يرفضكم يرفضني ومن يرفضني يرفض الذي أرسلني " (٤٨) .

" ثم التفت إلى التلاميذ وقال لهم على حدة : طوبى للعيون التي ترى ما أنتم ترون ، فإني أقول لكم إن كثيراً من الأنبياء والملوك تقفون أن يروا ما تبصرون ، ولكنهم لم يروا ، وأن يسمعوا ما تسمعون ولكنهم لم يسمعوا " (٤٩) .

وتذهب المسيحية في نطاق تلك الحقيقة المطلقة إلى مدى أبعد . فبينما نرى في اليهودية والإسلام أن الرسول هو الذي أوحى له بالحقيقة من قبل السماء إذا بنا في المسيحية نشهد الصورة مقلوبة ، فـ " النبوة لم تضح الحقيقة بل إن الحقيقة هي التي أعطت النبوة مرماها ، والحقيقة العليا السامية في هذا الصدد هي شخصية يسوع " (٥٠) .

إذن يسوع بنظر المسيحية هو الحقيقة المطلقة المتجسدة ومن لا يؤمن بذلك إيماناً خالصاً تكون بدءاً خاليتين وصرفاً من رصيد الحقيقة ، ومعناه بكل بساطة أن امتلاك الحقيقة المطلقة حكر على المسيحية وحدها دون غيرها من الشرائع السابقة أو اللاحقة .

ثالثاً : في الإسلام

" ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين " (٥١) .

" وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه " (٥٢) .

فالرسالة المحمدية هي " الرسالة التي جاءت تعرض الإسلام في صورته النهائية الأخيرة ليكون دين البشرية كلها وتكون شريعته هي شريعة الناس جميعاً ولتُهيم على كل من كان قبلها وتكون هي المرجع النهائي ولتقدم منهج الله لحياة البشرية حتى يرث الله الأرض ومن عليها " (٥٣) .

" أما بعد ذلك فإن أصدق الحديث كتب الله وإن أفضل الهدى هدى محمد " (٥٤) .

" والذي نفس محمد بيده لا يسمع أحد من هذه الأمة

عدها من الأديان والعقائد والشرائع والمذاهب والملل والتحلل باطل وزائف ومنحرف ، وأن الحقيقة المطلقة والكلمة الأخيرة ملك له وحده حتى يرث الأرض ومن عليها - وقد تكرر ذلك عند نزول التوراة على موسى والإنجيل على عيسى والقرآن على محمد (عليهم جميعاً السلام) ، وقرر ذلك وأكدته كل واحد منهم بصورة حاسمة وجازمة ، لا لبس فيها ولا غموض ولعل ذلك من يهدم خلفاؤهم من : الشيوخ والرسل والتلاميذ والخوارج والصحابه : والكتب المقدسة للأديان الثلاثة تنص على ذلك بصورة جلية وألفاظ صريحة واضحة .

أولاً : في اليهودية

" ودعا موسى جميع إسرائيل وقال لهم : اسمع يا إسرائيل الفرائض والأحكام التي أتكلّم بها في مسامعكم اليوم وتعلموها واحترزوا وتعلموا أن الرب إلهنا قطع معنا عهداً في حوريب ليس مع آبائنا قطع الرب بل معنا نحن الذين هنا اليوم جميعاً أحياء " (٤٢) .

" فاحذروا لتعلموا كما أمركم الرب إلهكم لا تزيفوا بيناً ولا يساراً في جميع الطرق التي أوصاكم بها الرب إلهكم لتسلكن كما تحبوا ويكون لكم خير وتطيلوا الأيام في الأرض التي تملكونها " (٤٣) .

" اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا واحد فتحب إلهك من كل قلبك ومن نفسك ومن كل قوتك ولتكن هذه الكلمات التي أنا أوصيك بها اليوم على قلبك وقصها على أولادك وتكلم بها حين تجلس في بيتك وحين تمشي في الطريق وحين تنام وحين تقوم وأرطها علامة على يدك ولتكن عصائب بين عينيك واكتبها على قوائم بيتك وعلى أبوابك " (٤٤) .

وفي (الأصول الاثني عشر) التي وضعها موسى بن ميمون وجعلها أركان الإيمان اليهودي يقول الأصل التاسع : " أناؤمن إيماناً كاملاً بأن هذه التوراة غير قابلة للتغيير وأنه لا تكون شريعة أخرى سواها من قبل الخالق تبارك اسمه " (٤٥) .

ثانياً : في المسيحية

" فالحق أقول لكم : إلى أن تزول الأرض والسماء لن يزول حرف واحد أو نقطة واحدة من الشريعة حتى يتم كل شيء وأما من يصل بها وتعلمها فيدعى عظيماً في ملكوت السماء " (٤٦) .

" وأية مدينة دخلتم ولم تقولكم أهلها فارخوها إلى

كان مستقيماً (= متديناً) بأن الأول (رباني) أما الآخر فإن غايته العليا في الحياة هي لقمة العيش وهي مثله الأعلى ، في حين أن هذه الغاية " هي نفس الغاية التي لا تتعداها آذان الأنعام وقلوبها " (٥٨) .

وعندما عدد د. رؤوف شلبي " الخصائص الإيجابية الوصفية لدعوة الإخوان المسلمين " ذكر على لسان الشيخ حسن البنا أن أخص خصائصها أنها ربانية وشرح كونها كذلك بقوله " فلأن الأساس الذي تدور عليه أهدافنا جميعاً هو أن يتعرف الناس إلى ربهم وأن يستمدوا من فيض هذه الصلة روحانية كريمة تسمر بأنفسهم عن جمود المادة الصماء وجسودها إلى طور الإنسانية الفاضلة وجمالها " (٥٩)

وقد وردت كلمة (الربانيون) في القرآن الكريم ثلاث مرات : مرة في سورة آل عمران ومرتين في سورة المائدة - وفي المرات الثلاث جات في حق أهل الكتاب واليهود على الأخص . ويفسرهما علماء تفسير القرآن بأنهم (= الربانيون) هم " كاملو العلم وقال محمد بن الحنفية رضي الله عنه حين مات عبد الله بن عباس - رضي الله عنهما - اليوم مات رباني هذه الأمة ؛ وقال أبو الهيثم تلمب إذا قيل للفتاه الربانيون لأنهم يربون العلم أي يقومون به وقال أبو عمر عن تلمب : العرب تقول : رجل رباني وبي (بكسر الراء) إذا كان عالماً عاملاً " (٦٠) .

وكلمة (رباني) موجودة بذات الرسم في الديانة اليهودية وفيها تعني : الخير والحاجم ، بل إن الله نفسه يستشير الربانيين إذا حيزه أمر ، وأن أحد الربانيين حكم بتخطئة الله الذي أقر فعلاً بخطئه - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - والربانيون بالإلهام التوراة كثيراً التلموه الذي أفرغ الفكر الصهيوني العنصري للتصعب فيحسب نصروه من لا يهاجر إلى أرض الميعاد يكون كمن لا إله له " (٦١) .

فالرباني في كلا الشريعتين يعني المتسلك بتعاليم دينه ، المتحسر فيه مما يجعله مخلوقاً بشعور (الاستعلاء) و (السمو) على غيره من يدينون بذات العقيدة ، مما يدفعه إلى سلوك طريق العنف حيال الآخرين ؛ ولذلك فليس من باب المصادفة أن تؤدي (الربانية) في الفكر اليهودي إلى إقرار دعوة الصهيونية العنصرية .

أما ربانية الإخوان المسلمين ، فقد انتهت بهم إلى إنشاء النظام الخاص أو الجهاز السري . وقد تطورت فكرة (الربانية) إلى فلسفة كاملة على يد الشهيد سيد قطب - رحمه الله تعالى - تبلورت على أيدي الجماعات الإسلامية

يهودي أو نصراني ثم يوث ولا يؤمن بالذي أرسلت به إلا كان من أصحاب النار " (٥٥)

نصوص صريحة وقاطعة في الكتب المقدسة المساوية أو السامية أو الإبراهيمية تقطع بأن كل شريعة منها تملك دون غيرها الحقيقة المطلقة والكلمة المنفردة عن الرب جل جلاله ، وهذا ما يؤمن به أتباع كل منها إيماناً مطلقاً ، ويسلم به تسليماً دون نقاش .

الذي تمتاز شريعته ورسوله وأصحاب رسوله وأمتسه (= الاصطفائية) يلزم شعور به (الاستعلاء) على كل من لم يؤمن بما آمن هو به وكلما كانت شحنة الإيمان عالية - فالإيمان يزيد ويتص كما يرى أهل السنة والجماعة - كلما كانت دفعة الاستعلاء عنده قوية ، بل إنه يحس (= الاستعلاء) حتى على أهل ملته وأمته أنفسهم إن لم يكونوا مساوين له في الإيمان والتصباح لأحكام الشريعة والسير على سراطها المستقيم ؛ وينظر إليهم على أنهم في ضلال ، يمتحن عليهم أن يردمهم إلى النجى القويم . وإذا أن البحث يدور في تلك الجماعات الإسلامية السياسية وعلى رأسها جماعة الإخوان المسلمين ، فلنا سوف نتناول بعض ما جاء في وثائقها المنشورة حتى نرى مصداقية هذه الدعوى وهي مدى ما تشبه في نفوس أتباعها من (استعلاء) والذي سوف نكشف فيما بعد عن دوره في تقضية النجاة (العنف) ، " أيها الأخ العزيز إن في نسيبك إلى الله تبارك وتعالى أسى ما يطعم إليه الطامحون من معاني العزة والمجد = فإن العزة لله جميعاً = وأولى ما يرفع نفسك إلى عليين وينفع فيها روح النهوض مع العاملين وأى شرف أكبر وأى دافع للفضيلة من أن ترى نفسك (ربانياً) ، بالله صلتك وإليه نسيبك " (٥٦)

ويصف الاستاذ صلاح شادي - رحمه الله - وقد كان عضواً بارزاً في جماعة الإخوان المسلمين : " أتباع الرجل (= الشيخ حسن البنا) بأنهم كانوا خطيئاً من طبقات هذه الأمة يرطهم جميعاً الطريق إلى الله (تملق) فيه كرامة المسلم على كل عرض من أعراض الدنيا " (٥٧) ، ويضع النظر عن رسمه لأعضاء الجماعة بأنهم (أتباع) للمرشد العام الأول فهذا يخرج عن نطاق بحثنا فإن توصيف اللواء صلاح شادي للإخوان المسلمين ذكر (الاستعلاء) الذي به يتميزون (من وجهة نظره) صراحة وبالنص .

ويقارن الاستاذ أحمد كمال عادل أحد قادة (النظام الخاص) المشهور إعلامياً به (الجهاز السري) ، بين عضو جماعة الإخوان المسلمين وغيره (من المسلمين) حتى ولو

السياسة الحديثة مثل منظمات " التكفير والهجرة " و " الجهاد ... إلخ وظهرت بصورة مزبد من العنف المسلح (وهذه تخرج عن نطاق بحثنا الذي يقتصر على جماعة الإخوان المسلمين) .

إن ثورة (رمانية) الإخوان المسلمين وما تولده من إحاساس به (الاستقلال) ظهور النظام الخاص الذي وصفه الأستاذ صلاح عيسى " بأنه تنظيم حديدي نادر المثال " (٦٢) . ونحن نخالف الدكتور عبد العظيم رمضان فيما ينهب إليه من أنه " يمكن تحديد نشأة فكرة العنف والاستيلاء على السلطة عند جماعة الإخوان المسلمين بنشأة ما عرف باسم فريق الرحلات " ، ومن الثابت من الأدلة لدينا أن الشيخ حسن البنا عندما بدأ في تكوين جماعة لم تكن فكرة العنف واردة في ذهنه أصلاً . وإنا كانت الفكرة هي نشر الدعوة برسيلة " الحب والإخاء والتعارف " كما كتبت جريدة الإخوان في ٥ شعبان ١٣٥٢ هـ (١٩٣٢) . ولم يحدد الدكتور عبد العظيم رمضان تاريخ إنشاء " فريق الرحلات " ولكنه يؤكد أن جريدة الإخوان المسلمين حتى بعد منتصف ١٣٥٢ هـ كانت تُشرى بأحب والإخاء والتعارف كرسيلة لنشر الدعوة . (= حوالي ١٩٣٢ م) ، أي عند انتقال مقر الجماعة الرئيسى من مدينة الاسماعيلية إلى العاصمة (= القاهرة) ، وإذ إن نشأة الجماعة ترجع إلى فبراير ١٩٢٨ م فيذلك يكون تهيئة لفكرة العنف قد بدأ لديها بعد ثلاث أو أربع سنوات وهو فارق بسيط ، ومع ذلك فإن الثابت أن فكرة العنف لازمت الجماعة منذ نشأتها الأولى . شأنها في ذلك شأن الجماعات السياسية ذات التصور الفكرى الدينى ، والأدلة على ذلك كثيرة وما يضيئ البحث عن حصرها جميعاً ومن ثم فنحن نقتصر على بعض الأدلة التى تؤكد وجهة نظرنا :

(١) فى رسالة المؤقر الخامس صرح الأستاذ (= حسن البنا) :

" أبها الإخوان المسلمون وبخاصة المتحمسون المستعجلون [كذا] منكم اسمعوا منى كلمة عالية مدونة من فوق هذا المنبر فى مؤقركم هذا الجامع : إن طريقكم هذا مرسومة خطراته مرسومة حدوده وليست مخالفاً هذه الحدود التى اقتضت كل الاقتناع بأنها أسلم طريق للوصول : أجل قد تكون طويلة ولكن ليس هناك غيرها " (٦٤) فهنا يصرح المرشد العام الأول أن طريق الجماعة مرسوم ومحدد ولكن ما هو وإلى أى غاية يهذى . ببينا (الأستاذ) بما يلى " فى الوقت الذى يكون فيه منكم معشر الإخوان المسلمين ثلاثانة كتيبة قد جهزت كل منها روحياً بالإيمان والعقيدة وفكرية بالعلم والثقافة وجسمياً بالتدريب والرياضة فى هذا الوقت

طالوتى بأن أخوض بهم لبحر البحار وأقتحم عتات السماء وأغزو بهم كل عتيد وجبار " (٦٥) .

فلا شك أن القارى قد استرعى انتباهه ما جاء فى كلام (الأستاذ) مثل : أخوض ، اقتحم ، أغزو ، وقد يقال إنه قد أخذته الحماسة فى المؤقر الخامس الذى انعقد سنة ١٩٣٩ هـ بسراى لطف الله بالجمعة بعد أن قفز عدد الشعب من خمسين إلى ثلثمائة شعبة وبالتالى تضاعف عدد الأعضاء إلى مئات الأضعاف ، ولكن لم يحدد فى (الأستاذ) الجنوح إلى العاطفة فى مثل هذه الأمور الحماسة التى تختص بمنهج الجماعة أو مصلحتها المستقبلى .

(٢) عندما نقل (الأستاذ) من الإسماعيلية إلى القاهرة ونقل نشاط جماعته إليها ، ودعت الحاجة إلى اختيار من يحمل محله فى الإسماعيلية وهنا حدث خلاف حاد بين الأعضاء بشأن هذا الاختيار أدى إلى انشقاق وتقديم بلاغ إلى النيابة العامة ضد المرشد العام وأدب المشقون على تشويه سمعته فلم يجد أنصاره سبيلاً إلى ردعهم إلا (العنف) والاعتداء عليهم بالضرب مما أدى إلى تقديم (المعتدين) إلى المحاكمة الجنائية (٦٦) . ولقد يقال فى تنفيذ هذا الدليل أن استخدام (العنف) من جانب أولئك الأعضاء كان بمثابة فردية منهم ولا يمثل منهجاً عاماً للجماعة .

(٣) ولكتنا نقرأ فى البيانات الأولى لنشأة الجماعة أن (الأستاذ) كان يشدد على جانب التربية للأعضاء حتى إنه كان يقوم بنفسه بتدريهم ، يقول د . رشاد رأيت فى كتاب (الإخوان المسلمون) : " ونظم المؤقر (= الخامس) بوجه خاص تشكيلات الجواله بصورته منتظمة من خلال ممارسة التدريبات الرياضية التى بدأت فى الأيام الأولى للجماعة بالإسماعيلية " والسؤال الذى يقفز إلى الذهن : ما الذى يدعوه الرجل (= الأستاذ) إلى الاهتمام بأعضاء الأعضاء بالتربية الرياضية ولماذا لم يقتصر على التربية الروحية ؟ ولعل الجواب واضح .

(٤) من الوثائق المبكرة للجماعة وثيقة بعنوان (عقيدتنا) : " تعتبر ميثاقاً لكل أخ انضم إليهم تحث على سبعة بنود ويتص البند الخامس فيها على ما يلى : وأتعهد بأن أجاهد فى سبيل أداء هذه الرسالة ما حبيت وأضحي فى سبيلها بكل ما أملك " - وفى ختام البند السابع والأخير : " وأتعهد بالثبات على مبادئها والإخلاص لكل من عمل

لها وأن أظل جندياً في خدمتها وأموت في سبيلها .

وهذه الوثيقة (= عقيدتنا) جعلت أ. أرنتس وبنان أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بالسوربون يقول : " إن هذه الكلمات صيغة البحث والمقصد " (٦٨) فهذه الوثيقة تصف الأخ بأنه (جندي) في خدمة الدعوة يجاهد في سبيلها مادام حياً ويضحي بكل ما يملك ويموت فداً لها . ولعله من المفيد أن نذكر بأن من بين شعارات الإخوان المسلمين التي برهدها قس معانيلهم : الجهاد سبيلنا والموت في سبيل الله أحلى أمانتنا .

(٥) في وقت مبكر جداً أنشأت الجماعة (مدارس الجمعة) :

" حيث يجتمع الصبيان لتلقى دروس في التاريخ الإسلامي في قصص عملية مع مبادئ الدين والألعاب الرياضية من الصباح حتى يمين وقت صلاة الجمعة " (٦٩). فلماذا هنا الاهتمام بـ " الألعاب الرياضية " وإذا كان تلقى الصبيان لدروس في الدين والتاريخ الإسلامي في " مدارس الجمعة " التي هي ليست مدارس بالمعنى المتعارف عليه فلاي سبب محرم - الأستاذ - على تدريب الصبيان الصغار على الرياضة وإذا أنه كما تقول العرب وضدها تتميز الأشياء. فإن الجماعات الدينية (= الإسلامية) غير السياسية مثل جماعة أنصار السنة وجماعة العشرة المصعدة والجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المصعدة لا تهتم بتربية أعضائها رياضياً (= بدنياً) وإنما تقتصر على التواهي الروحانية والثقافية والشمازية .

(٦) النظام الخاص أو الجهاز السري لم ينشأ فجأة . بل هو نتاج التطور الطبيعي لفصائل العنف التي بدأت منذ نشأة الجماعة في مدينة الاسماعيلية : الفرق الرياضية ، الجوراة ، فرق الرحلات ثم المسكرات ، وهذا الأمر يتضح بسهولة لأي قارئ متفحص ومتأمل في تاريخ الجماعات ولأديباتها ويطبوعاتها .

وهكذا يتبين إن ما استقر عليه رأي الأستاذ الدكتور عبد العظيم رمضان ، من أن فكرة العنف طرأت على فكر الجماعة ولم تكن أصيلة لديها وأنها كانت في البدء تعمد إلى الدعوة بالحسن والبرعة والخسنة والإخاء والمحبة ، تنفضه الوثائق التاريخية للجماعة ، كما أنه يتنافى طبيعة الجماعات الدينية ذات التوجه السياسي .

وليس معنى ذلك أن الجماعة كانت تجمع إلى العنف كلية ولا تدعو باللين ، ولكن ما نريد أن نؤكد أنه بجانب ذلك

كانت بذرة العنف إحدى المكونات الرئيسية في فكر الجماعة ولكنها كانت مستترة - كنوع من التقيّة - وكانت بنياً أساسياً من بنود الخطة التي كان مقرواً لها أن تتم على مراحل ، كما قرر بذلك صراحة الشيخ حسن البنا - طيب الله ثراه - في خطابه أمام المؤتمر الخامس كما أسلفنا .

وهذا مسلك مفهوه - على طول التاريخ وعرض الجغرافيا إن صح هذا التعبير - لكافة الجماعات الإسلامية التي تركزت على الفكر الديني الذي يمنح معتنقيه قدراً واضحاً من الاستعلاء على الآخرين ، نتيجة لـ " الاصطفائية " و " تملك الحقيقة المطلقة " اللتين يفتقر إليهما الآخرون الذين يحملون وصف " حزب الشيطان " ****

وتختلط (الاصطفائية) و (تملك الحقيقة) في وثائق الجماعة وأديباتها كما أسلفنا . وذلك أن العلاقة بين الأمرين حميمة . ولكن الأمر المؤكد أنهما معاً أهم مقومات فكر الإخوان المسلمين ، بل لا تكون مبالغين إذا أكدنا أنهما المحور الرئيسي الذي يدور عليه ذلك الفكر ، جاء ذلك على لسان (المرشدين العاملين) وغيرهم من منظري الجماعة وكاتبها العرب منها بحيث أصبحتا من المكونات الأصلية الراسخة في عقيدتهم ؛ فالشيخ / حسن البنا مؤسس الجماعة بشرط عند أخذ البيعة على (الإخوان) التجرد ، ويرى أن (التجرد) صفة لازمة للأخ وشرحه بقوله : " أن تتخلص لفكرتك من كل ما سواها من المبادئ " لماذا ؟ لأنها أسوأ الفكر وأجمعها وأعلاها " (٧٠) .

فهنا نجد (الأستاذ) يشترط على (الأخ) أن يطرح جانباً كل المبادئ والأشخاص التي أو الفين كان قد تأثر بها أو بهم فيما مضى وألا يحمل بين جنبيه إلا فكرة (الجماعة) لأنها الحقيقة المطلقة دين ما عداها . ثم يحلل فضيلته ذلك بقوله - لأنها أسوأ الفكر وأجمعها وأعلاها " وفي جملة واحدة رسم فكرة جماعته بالسور والعلو وجمع أحسن ما في الأفكار الأخرى ، ومن ثم فلا حاجة لـ " الأخ " بأي فكرة سواها .

أما المرشد الثاني الأستاذ حسن الهضيبي - المستشار السابق بحكمة النقص - رحمه الله تعالى - فهو يصف دعوة الإخوان المسلمين بأنها : " دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم - لم تزد عليها ولم تنقص ، كانت ولا تزال صراعاً بين الحق والباطل ، بين الإيمان والإلحاد ، بين المعروف والمنكر ، بين العقل والهوى بين الحق والقيم والتحلل للذم ، بين الإنسانية الفاضلة والأنانية الخاسرة (٧١) .

به " دعوة الرسول عليه الصلاة والسلام " بالإخافة إلى أنه هو الخط الواضح الصريح لقادة الجماعة يرجع في قدر كبير إلى أنه عند صدور تلك الكلمات من المرشد الثاني كانت الجماعة تتأني ضغوطاً وتهديداً من (ثورة ٢٣ يوليو) . إذ أنه قالها في خطبته بمناسبة التصورة لمناسبة الاحتفال بذكرى الهجرة المباركة . في المحرم سنة ١٣٧٣ هـ الموافق سبتمبر ١٩٥٣ م : بعكس كلمات المرشد الأول التي اتسمت بقدر لا بأس به من الاعتدال - وإن لم تخل طبعاً من الاستعلاء - ومن الاستشراف للمستقبل ، لأن الجماعة كانت آنذاك في حالة مد وانتشار واتساع ، ولم تكن القوى السياسية الأخرى في تلك الأيام قد انتهت إلى حقيقة مراميتها ، وكانت تظن أنها مجرد جمعية دينية تقتصر إلى الطرح السياسي مثل باقي الجمعيات الدينية الأخرى .

ومعلوم أن الشخص ، طبعياً كان أو معنوياً ، جماعة أو هيئة أو مدرسة " يبعد إلى الانحياز إلى الماضي والنشئ به عند تعرضه لخطر خارجي - في حين أنه يتجه إلى استشراف الآفاق المستقبلية في حالة اعتدال من أو ما يهدده " إنه ميكانيكيزم الدفاع " (الذي فيه) تلتقي - الذات إلى الماضي وتحتسب به لتفكر من خلاله وبواسطته شخصيتها ولذلك تعتمد إلى تضخمه وتقبيده مادام الخطر الخارجي قائماً " (٧٥) وإذ ظل التهديد مستمراً أو الحصار قائماً على جماعة الإخوان المسلمين ، فإننا نجد المرشد الثالث الأستاذ عمر التلمساني - المحامي - رحمة الله عليه - (مرشد دور الشر) لا تقل طروحاته تضخماً للذات وإعجاباً بها ولو أذاب الماضي ، فزاد يقول عن جماعته أنهم " أبتظروا الوعي الإسلامي في العالم كله بعد طول جمره وأصبحت القارات الخمس تعرف الإخوان المسلمين بما فيها من شعب الإخوان المسلمين أو ما فيها من شباب يدعو بدعوة الإخوان المسلمين وليعلم العالم كله أن هذه الدعوة لى قوت لأنها كلمة الله التي تعهد بحفظها ووضعها على أكتاف رجال حملوها كابراً عن كابر بغضل من الله ونعمة " (٧٦) .

وهذه المقولة رغم ما فيها من تبحر على ما سبقها من دعوات مثل الوهابية والهدية والسلفية . ومن رجال من أمثال رفاعة الطهطاوى وعبد الرحمن الكواكبي والأفغانى ومحمد عبيد وأبن باديس والإبراهيمى ... إلخ ، فإنها (= تلك المقولة) تشي بوضوح عن اليقين الكامل بأن الجماعة بيدها الحقيقة المطلقة " كلمة الله التي تعهد بحفظها " وأضح أن مرشد دور الشر قد وضعها في مصاف القرآن الكريم " إنا نحن نزلنا الذكر وإننا له لحافظون " (٧٧) .

ومساواة دعوة الإخوان بدعوة الرسول وتعهد الله تبارك

إن المرشد الثانى هنا يسرى بين دعوة الجماعة ودعوة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولم يقل إنها متقبسة منها أو تسير على هديها أو تتسع على متواليها ، بل " هي دعوة الرسول " ذاتها وأنها تقتل الحق والإيمان والعرف والعقل والخلق القيم والإنسانية الفاضلة ، وأن غيرها من المبادئ التي قامت هي لمصارعها بجسم الباطل والإلحاد والشكر والهوى والتحلل التميم والإنسانية المحاصرة : وهو نص جمع بين امتلاك الحقيقة المطلقة والاستعلاء ، ومادام الإخوان المسلمون على تلك الشاكلة فإنه " لا يمكن لهم لأن الرابطة التي تربط بينهم هي الاعتصام بحبل الله المتين وهي أقوى من كل قوة " (٧٢) ومادامت دعوة الإخوان كذلك فإنها ستظل مستمرة إلى يوم يعطين ، إذ أنها " الدعوة التي أمرنا الله بها إلى آخر الزمان " (٧٣) ويكون إذن ولا محالة واحداً أشد الوهم من بشر مجرد ظن أن (الإخوان المسلمين) اسم لجمعية أو هيئة في مصر " ولكنه أصبح علماً على بحث فكرة الإسلام الخالص التي نهضة المسلمين في جميع مشارق الأرض ومغاربها " (٧٤) إذن دعوة الإخوان المسلمين - بنظر مرشدها العام الثاني - هي الإسلام ذاته في صورته النقية الخالصة وأنها عنوان على نهضة المسلمين في جميع بقاع العالم ، ولا توجد كلمات أشد صراحة ووضوحاً على تبيان امتلاك الحقيقة والاستعلاء على الآخرين من هذه الكلمات التي أطلقتها فضيلة المرشد الهضيبي . إن هنا القدر الذي لا تحطسه العين من (التزجسية) في توصيف الجماعة وفكرها ومساراتها

أدب ونقد

- مجلة الثقافة الوطنية الديموقراطية (شهرية)
- * تطوير لمفهوم النقد ، ليشمل نقد الفكر والحياة إلى جانب نقد الأدب . نصوص إبداعية شابة تشر بالمستقبل ، في سياق فني متجدد . دراسات فكرية تتجاوز وتشابهك مع قضاياها الفكرية الحية .
- * متاهات شاملة لحياتنا الثقافية والفنية (سينما مسرح - فن تشكيلي - نغوات - رسائل ثقافية)
- وتيس التحرير : فريدة النقاش

كتاب الأهالي

- * دليل المواطن إلى مشاكل الوطن وهوم الأمة ومشاكل العصر . أهم سلسلة كتب سياسية حية بأقلام كبار المفكرين والسياسيين . ومذكرات للمشاركين في حياتنا السياسية والفكرية .
- يصدر عن : مؤسسة الأهالي

السري) كما تنطسق بذلك صفحات حزينة من تاريخ مصر الحديث ، ثم أكملت السيرة الدامية الجماعات الحديثة لأنها تمتعت ذات الفكر وتؤمن من أعماق نفوسها ب (الاصطفائية) و (تلك الحقيقة المطلقة) والتمرة لهذه الجذور هي : العنف .

وبعد

فإنني بداهة لا أرفض التحليلات المسبولوجية (الاجتماعية) التي ترجع ظهور الجماعات السياسية الدينية وانتشارها إلى أزمنة اجتماعية واقتصادية في البلاد التي تظهر فيها ، ولا أرفض الأدلة التي يقدمها أصحاب هذه التحليلات العلمية القيمة ، بل أقدرها حق قدرها ، ومن بينها أن الغالبية العظمى من أعضاء تلك الجماعات عادة هم من أبناء الطبقات البرجوازية الصغيرة أو أقل ، وخاصة - وهذا بالنسبة للجماعات الحديثة على الأخص - من أصحاب قدر من التعليم فتح أعينهم على الأحوال المتردية التي يعيشونها في الأحياء العشوائية ومناطق الإسكان الهامشية ، وعلى الفوارق الطبقة المذهلة التي تفصلهم عن غيرهم من سكان الأحياء الراقية التي يتواجدون هم على حواشيتها ، وكيف أنهم مجردون من كل شيء في حين أن هؤلاء ينعمون بكل شيء ، أو أنهم في بطلانة صريحة أو متعنة ويمتلون بكافة الولايات التي جربتها عليهم السياسات الحقارة التي لا تنتهج النهج الاشتراكي الكفيل وحده بالقضاء على كل الشرور والآثام التي تحقيق بهم .. ولكن كل ما أردت تأكيده هو أن الجماعات السياسية الدينية لها خصوصية معينة أرجو أن أكون قد ولقت في شرحها ، وأن هذه الخصوصية يجب أن توضع في الاعتبار عندما يعمد الباحثون كل في اختصاصه إلى دراسة تلك الجماعات حتى تصل إلى توصيف علمي صحيح لها ، بعكس ما إذا تجاهلنا تلك الخصوصية التي كثيراً ما أجد تجاهلها واضعاً فيما أقرأه من بحوث ودراسات والتي (= تلك البحوث والدراسات) غالباً ما تساوى بين الجماعات الإسلامية السياسية وبين غيرها من الجماعات السياسية التي لا تركز على الدين ، وتعاملها بآليات المعايير والمقاييس ، وهو خطأ علمي فادح - في نظري - أرجو أن ينتزه عنه الباحثون والدارسون وخاصة الأكاديميين منهم - والله وحده ولي التوفيق .

وتعالى لها بالحفظ دعوى لم يسبقهم إليها أحد ، فلم تسمع عن الأئمة الأعلام ، مثل أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم ، أنهم ادعوا مثل هذا الادعاء البالغ الجحظة ، ولم يقل واحد منهم أن منعه مسار الدعوة الرسول عليه الصلاة والسلام أو أنه كلمة الله التي تعهد بحفظها ، بل كانوا يقولون في تواضع العلماء : ما نقرله صواب حتى يثبت لنا غيرنا أنه خطأ - وهذا مرجعه إلى أنهم لم يكونوا أصحاب مطامع سياسية ولم يسع أحدهم إلى كراسي الحكم .

وتيرة " الاستعلاء " تنضح بها كلمات المرشد الثالث الأستاذ التليساني حيث يقول : " الإخوان أيقظوا الوعي الإسلامي في العالم كله وضعها على أكتاف رجال حملوها كابر عن كابر " .

وهكذا ، فإن جماعة الإخوان المسلمين ، شأنها في ذلك شأن أي هيئة سياسية ذات تمسور ديني ، تعتقد بـ " الربانية " في أعضائها ويقطع مرشدها بأنها تلك الحقيقة المطلقة ويتميز التفتنون فيها والأعضاء العاديون على السواء - في نظر أنفسهم - بالسمو والاستعلاء على الغير ، وأنهم حاملو كلمة الله التي تعهد لهم بحفظها ، فيكون من المستحيل والأمر على ما شرحنا أن تؤمن بالحوار الديالوراطي أو الجدل بالتي هي أحسن ؛ لأن (الآخر) في نظرها ينطق عن الهوى ويرتج في الضلال ويتخبط في الظلام ، وبأمر بالتمكث وينهى عن المعروف ، وينتصه العقل ويفتقر إلى الخلق القويم ويحمل الإلحاد وترفع في التحلل الذميمة وتسم بالإنسانية الخاسرة ، وكيف لا يكون كذلك وهو من " حزب الشيطان " ومن كان هذا شأنه فأى حوار ينتج معه وأنى يكون السبيل إلى مجادلته ؟؟؟

إن مثل هذا (= الآخر) لا دواء له إلا السيف ، ولذلك لم يكن من باب المصادفة أن يحمل شعار الإخوان المسلمين سيفين حول المصحف الشريف ، فهم المصحف ولين عداهم سيفان : الذي على اليمين لمخالفته من المسلمين بمن لا يعتقدون أفكارهم ويؤمنون بمبادئهم ، والسيف الآخر (= الذي على الشمال) لغير المسلمين - وهذه هي المهمة التي قام بها النظام الخاص المشهور إعلامياً ب (الجهاز

الهوامش

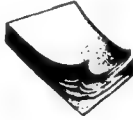
- (١) سورة الزمل / الآية الخامسة
- (٢) الفكتيرس الدين الإسلامي - ص ٨٨ - د. حسن فاذا - مكتبة سعد راقث / عين شمس - الطبعة الأولى ١٩٧٥ م .
- (٣) سفر المحرج / الإصحاح الثالث .
- (٤) سفر المحرج / الإصحاح الثالث .
- (٥) سفر المحرج / الإصحاح الرابع .
- (٦) سفر المحرج / الإصحاح الرابع والعشرون .
- (٧) سورة الأعراف الآية ١٥٥ .

- (٨) سفر التثنية الإصحاح الثامن والعشرون .
(٩) سفر التثنية الإصحاح السابع والعشرون
(١٠) موسى والتوحيد تأليف سيمون فريد ترجمة د. عبد الله
حفيص ص ٢١٢ - الفار المصرية للطباعة والنشر - الطبعة الثانية ١٩٧٨ م
(١١) إنجيل يوحنا - الإصحاح الثامن / ١٣ .
(١٢) أعمال الرسل : الرسالة إلى مزموني كولوس : ١٨/١٥ .
(١٣) إنجيل يوحنا الإصحاح العاشر / ١١
(١٤) أعمال الرسل : الرسالة إلى العبرانيين - الفقرة الثالثة بعنوان
" المسيح أعظم من موسى " .
(١٥) إنجيل متى الإصحاح الرابع ١٨/٢ .
(١٦) إنجيل مرقس الإصحاح الثالث : ١٨/١٤ .
(١٧) إنجيل لوقا الإصحاح التاسع / ٦ .
(١٨) أعمال الرسل : الامتلاء من روح القدس / ٢
(١٩) إنجيل متى الإصحاح السادس والعشرون : ٢٦ وإنجيل
مرقس الإصحاح الرابع عشر : ٢٦/٢٧
(٢٠) سورة الصف الآية ١٤ .
(٢١) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : ٤
(٢٢) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : ١٨/٢٠ .
(٢٣) إنجيل متى الإصحاح الخامس : ١٤/١٣ .
(٢٤) أعمال الرسل : السبعين الأرسن : ١٠ : ٤٠/٣٤ .
(٢٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده .
(٢٦) أخرجه الإمام أحمد في مسنده .
(٢٧) أخرجه الإمام الطبراني في الكبير وابن عسكرو عن عبد الله
بن بسر رضي الله عنه .
(٢٨) أخرجه الإمام أحمد في مسنده وصلى في صحيحه .
(٢٩) أخرجه الإمام أحمد في مسنده وصلى في صحيحه .
(٣٠) أخرجه الإمام أحمد في مسنده والترمذي في مسنده .
(٣١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده وقال الهيثمي رجاله رجال
الصحيح .
(٣٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده وصلى في صحيحه عن أبي
سعيد الخدري - رضي الله عنه - ورواه البيهقي في مسنده عن
الصحيح .
(٣٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده .
(٣٤) أخرجه الترمذي في مسنده ورواه العشرة جميعهم من قريش
التي ينص حديث آخر متفق عليه على أن الأئمة (الحكام والخلفاء
وأمرأ المسلمين) لا تكون إلا منها (= من قريش)
(٣٥) سورة آل عمران الآية العاشرة بعد المائة
(٣٦) سورة محمد الآية الثامنة .
(٣٧) أخرجه البخاري وصلى في صحيحه
(٣٨) أخرجه النسائي وابن ماجه والحافظ
(٣٩) أخرجه النسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه وروى السويطي
بصحته
(٤٠) رواه البخاري وصلى وابن ماجه عن عمر رضي الله تعالى
عنه .
(٤١) معالم في الطريق للشهيد سيد قطب ص ١٩٠ والشرق
الطبعة الفرعية الحادية عشرة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
(٤٢) سفر التثنية - الإصحاح الخامس : ٤/١ .
(٤٣) سفر التثنية الإصحاح الخامس : ٢١ / ٢٢ .
(٤٤) سفر التثنية / الإصحاح السادس : ٩/٤ .
- (٤٥) الفكر الدني الإسرائيلي ص ١٨ مرجع سبق ذكره .
(٤٦) إنجيل متى الإصحاح الخامس : ١٧ / ١٩ .
(٤٧) إنجيل لوقا - الإصحاح العاشر : ١٠ / ١٢
(٤٨) إنجيل لوقا الإصحاح العاشر : / ١٦
(٤٩) إنجيل لوقا - الإصحاح العاشر / ٢٣
(٥٠) دائرة المعارف الكتابية ص ٤٤٧ مادة : إنجيل - الجزء الأول
- دار الثقافة - الطبعة الأولى ١٩٨٨ م .
(٥١) صورة آل عمران الآية ٨٥ .
(٥٢) سورة المائدة الآية ٤٨ .
(٥٣) في ظلال القرآن - الشهيد سيد قطب - ص ٩٠١ الجزء
السادس - تفسير سورة المائدة - دار الشروق - الطبعة الفرعية الحادية
عشر ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
(٥٤) أخرجه الإمام أحمد وعلم والنسائي وابن ماجه عن جابر بن
عبد الله رضي الله عنه
(٥٥) أخرجه الإمام أحمد في مسنده .
(٥٦) رسالة إلى أي شيء تدعو الناس ضمن مجموعة رسائل الإمام
الإمام الشهيد حسن البنا ص ٣٧ - دار الشباب - دون تاريخ
(٥٧) حصاد العمر - صلاح شادي ص ٤٢ - دار الزهراء للإعلام -
الطبعة الثالثة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
(٥٨) التقط فؤاد الخروف - أحمد هادي كمال ص ٣٨ - دار الزهراء
للإعلام - الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م .
(٥٩) الشيخ حسن البنا ومدرسة الإخوان المسلمين ص ٣٤٦ - د .
زكريا شلي - دار الأنصار - الطبعة الأولى بدون تاريخ
(٦٠) نزعة القلوب في تفسير غريب القرآن / الإسماعيل أبو بكر
المجستاني الترنوي . ٢٣٠ مراجعة الشيخ عبد الحلوم بسويدي - طبعة
دار الكتب العلمية بيروت بدون تاريخ .
(٦١) الموسوعة التقيدية للفلسفة اليهودية - ص ١٠٧ د . عبد الله
الحفيص دار المسيرة / بيروت الطبعة الأولى : ١٤٠٠ / ١٩٨٠ م .
(٦٢) الإخوان المسلمون مأساة الماضي ومشكلة المستقبل - ص ٢١
- صلاح عيسى . مقدمة تصدرت كتاب الإخوان المسلمين - د . رشاد
ميتشيل ترجمة عبد السلام رضوان - مديروني - الطبعة الأولى مايو
١٩٧٧ م .
(٦٣) الإخوان المسلمون والتنظيم السري ص ٢٥ - د . هبة
العظيمي ومعضان - روزا اليوسف - الطبعة الأولى
١٩٨٢ م .
(٦٤) مجموعة رسائل الإمام الشهيد ص ١٦١ - مرجع سابق ذكره
(٦٥) المراجع السابق ص ١٦٧ .
(٦٦) الإخوان المسلمون د . رشاد ميتشيل ص ٢٥ مرجع سابق
ذكره
(٦٧) مفكرات الدعوة والتبعية للشيخ حسن البنا ص ١١٨
٢١٢ نقلاً عن كتاب رشاد ميتشيل السابق ذكره ص ٤٤ .
(٦٨) الإخوان المسلمون / أوراق تاريخية - إبراهيم زهرل - طبعة
موسم دون تاريخ نقلاً عن مقال منشور بالمعهد ٢١ السنة الثانية من
مجلة الإخوان المسلمون الأسبوعية الخامس ٢٨ شعبان ١٣٣٥ هـ / ١٦
ديسمبر ١٩٣٤ م .
(٦٩) المراجع السابق (= الإخوان المسلمون / أوراق تاريخية)
الصلحة المقابلة لصفحة ١٥٩ وتحضر على صورة فوتوغرافية لتلاميذ أحد
فصول إحدى مدارس الجمعية يقومون بأداء بعض التمارين الرياضية
بإرشاد أحد المدرسين .
(٧٠) حسن البنا : مرافق في الدعوة والتربية - ص ٩١ تأليف

جذور العنف لدى الجماعات الإسلامية

بحرث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية
 - ص ٤٠ مداخلة د. محمد عابد الجابري بعنوان إشكالية الأصولية
 والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصرة : صراع طيفي أم مشكل
 تقابلي ؟ مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان حزيران / يونيو
 ١٩٨٧ م - الطبعة الثانية
 (٧٦) قال الناس .. ولم أتل في حكم عبد الناصر - عمر التلمساني
 ص ١١ ، ١٢ - دار الأنصار - الطبعة الأولى - ١٤٠٠ هـ / فبراير
 ١٩٨٠ م .
 (٧٧) سورة الحجر الآية التاسعة .

عباس السبسي - دار الدعوة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى / ربيع
 ثل ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .
 (٧١) الإسلام والداعية : مقالات / بيانات / نشرات / رسائل /
 مداعبات للإمام المرحوم حسن الهضبي جميعها وقدم لها أسعد سيد أحمد -
 دار الأنصار - الطبعة الأولى رمضان ١٣٧٩ هـ / ١٩٧٧ م .
 (٧٢) المرجع السابق ص ١٦٥ .
 (٧٣) المرجع السابق ص ١٩١ .
 (٧٤) المرجع ذاته ص ١٩٢ .
 (٧٥) التراث ومجذبات العصر في الوطن العربي - الأصول والمعاصرة



ملاحظات أولية حول بعض مقولات الاقتصاد الإسلامى

د. محمود عبد الفضيل

السيد محمد باقر الصدر فى مؤلفه الهام " اقتصادنا " :

يقول

" لا يمكن أن نتصور مجتمعاً دون مذهب اقتصادى ، لأن كل مجتمع يمارس إنتاج الثروة وتوزيعها ، لابد له من طريقة يتفق عليها فى تنظيم هذه العمليات الاقتصادية ، وهذه الطريقة هى التى تحدد موقفه المذهبى من الحياة الاقتصادية " (١) .

(٣) ، وبينما انصرف نفر قليل لمحاولة التوفيق بين الإسلام والاشتراكية (٤) . ولكن مالك بن نبي يرى بفكره التائب ، أن معظم الاقتصاديين الإسلاميين : " وكأنهم بعد أن اختاروا ضمناً المبدأ الليبرالى ، يريدون وضع المسحة الإسلامية عليه " (٥) . وهنا يمثل المآزق الفكرى الذى اتساق إليه فريق كبير من المتحمسين والداعين لمقولات الاقتصاد الإسلامى " الحديث " .

ويتمثل المآزق الفكرى الثانى فى " أن العودة المستمرة إلى الماضى بقصد طرحه طرحاً عقلياً علمياً ، يضعه فى موضعه السليم ، ويفسر الصدمة التى حدثت نتيجة التفاتته برأسمالية الغرب العدوانية " (٦) ، لم تكن على رأس جدول الأعمال الفكرى ليسار المصرى (والعربى عموماً) مع استثناءات قليلة هنا وهناك .. رغم أهمية الموضوع ، وطبيعة العلاقة الحميمية بين الثورة والتراث .

وإذا كان جوهر الفكر الاقتصادى الرأسمالى يقوم على

ومن ناحية أخرى ، يرى الفكر الإسلامى الجزائرى الكبير مالك بن نبي أنه : إذا ما عدنا لحرف نخبتنا المثقفة فى المجال الاقتصادى ، نرى أن هذه النخبة تقف مجرد موقف اختيار بين ليبرالية آدم سميت ومادية ماركس ، كأنها ليس للمشكلات الاقتصادية سوى الحلول التى يقدمها هذا أو ذاك ، دون وقوف وعبره عند أسباب فشل أو نصف النجاح لمخطط التنمية التى طبقها على أساس الليبرالية أو المادية فى العالم الثالث ما عدا الصين ، بعد الحرب العالمية الثانية " (٧) .

إن هذه الرغبة العارمة لتأسيس مبادئ وأسس لنظام اقتصادى إسلامى يتجاوز مجرد موقف الاختيار بين - الليبرالية الاقتصادية - و - الاشتراكية الماركسية - ، تمثل خطأ فكرياً ثابتاً فى الكتابات الحديثة حول " الاقتصاد الإسلامى " ، بالرغم من تزايد بعض المحاولات التى حاولت التوفيق بين " الإسلام والرأسمالية " تحت عناوين مختلفة مثل " الاستثمار بلا ربح " .

* د. محمود عبد الفضيل : استاذ الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

الأخلاقية في بنية الفكر الاقتصادي الإسلامي " الحديث . ومن هذا المنطلق هناك تأكيد مستمر على أن الاقتصاد الإسلامي " يعتبر قواعد التوزيع التي جاء بها ثابتة وصالحة في كل زمان ومكان ، لا يختلف في ذلك عصر الكهرباء والقرعة عن عصر البخار ، ولا عصر البخار عن عصر الطاحونة الهوائية والعمل اليدوي " (١١) .

وهكذا فإن " الاقتصاد الإسلامي " يقدم نظامه للتوزيع بوصفه نظاما اجتماعيا صالحا للأمة في كسل مراحل إنتاجها (١٢) ، أي أن علاقات التوزيع ليست مرهونة ومرتبطة بشكل وغط معين من أقطاب الإنتاج على نحو ما تذهب إليه المادية التاريخية .

ورفقا للسيد محمد باقر الصدر ، فإن جهاز التوزيع في الاقتصاد الإسلامي يتكون من أداتين رئيسيتين ، هما : العمل والحاجة (١٣) . إذ أن " العمل في نظر الإسلام سبب للملكية العامل نتيجة عمله ، وهذه الملكية الخاصة القائمة على أساس العمل ، تعبر عن ميل طبيعي في الإنسان إلى تلك نتائج عمله . ومرد هذه الميل إلى شعور كل فرد بالسيطرة على عمله ، فإن هذا الشعور يوحى طبيعيا بالميل إلى السيطرة على نتائج العمل - ومكاسبه " (١٤)

ولعل هذه الرؤية توائم وتناظر الإنتاج السلعي الصغير " ذي الطبيعة الحرفية " ، حيث يمتلك الحرفي ناتج عمله ويتصرف فيه مباشرة . وحيث هناك شعور لدى الفرد (الحرفي) بالسيطرة على ظروف عمله (the labour process) ، وكذا على نتائج عمله ومكاسبه . ولكن في ظل التقسيم المعقد والمطرد للعمل في المجتمعات الحديثة ، وفي ظل الأشكال المختلفة " للعمل الأجير " (wage - labour) ، يصبح من الصعب تصور كيف يمتلك العامل نتائج عمله وكيف يسيطر على نتائج العمل ومكاسبه . وهكذا يتضح أن هذه المقولة حول علاقات التوزيع إنما هي مرتبطة بشكل معين من أشكال الإنتاج الحرفي والإنتاج السلعي الصغير ، ولا تطابق الواقع خارج هذا الشكل الإنتاجي .

ويرتبط بذلك القول بأن " الثروات التي يدخل العمل البشري في حسابها هي المجال المحدد في الإسلام للملكية الخاصة ، أي النطاق الذي سمح الإسلام بظهور الملكية الخاصة فيه . لأن العمل أساس الملكية . ومما دامت تلك الأموال محتزة بالعمل البشري ، فللعامل أن يستهلكها ،

فكرة " المنفعة " (utility) بأن جرير الفكر الاقتصادي الاشتراكي يقوم على فكرة " الحاجات " (needs) ، فإن روح الإسلام ومبادئه هي في حقيقة الأمر أقرب لمبادئ ومفاهيم الفكر الاشتراكي في عمومياته ، عنها بالنسبة لمبادئ الفكر الاقتصادي الرأسمالي . إذ يقول مالك بن نبي حول إقدام الرجل المسلم في النشاط الاقتصادي : " من اليديهي أن عملية إقامته تتطلب أن تعطيه أولا لقصة الحبز ، قبل أن تسلمه الفأس والمحرّك " (٧) . على عكس مايقول به الفكر الاقتصادي الرأسمالي . ومن هذا المنطلق ، أي مالك بن نبي مشروع الإصلاح الزراعي في مصر ، باعتباره مشروعا يهدف إلى تحرير أوضاع الفلاح والاقتصاد المصري ، وأنه كان بمثابة الخطوة الأولى على طريق التصنيع (٨) .

ثلاثية : الإنتاج - التوزيع - التبادل

هناك ثلاث حلقات أساسية (أو لخطات بالمعنى الفلسفي) للعملية الاقتصادية هي :
(أ) الإنتاج ، أي توليد القيم المضافة في مجالات النشاط الاقتصادي المختلفة .
(ب) التوزيع ، أي توزيع الناتج بين الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة . وفقا لعلاقات الإنتاج السائدة .
(ج) التبادل ، حيث يتم تبادل السلع والخدمات بين المنتجين والمستهلكين .

فمنذ أن انفصلت العلاقة بين الإنتاج والاستهلاك ، وأصبحت السلع والخدمات محلاً للتبادل .. نشأ مسمى " اغتراب العمل " (alienation du Travail) في عمليات الإنتاج والتبادل . وهنا الصدد ، نجد أن مالك بن نبي يشاطر ماركس الرأي حول " اغتراب العمل " ، وذلك " بقدر ما يتفق مع التحليل الذي قدمناه عن الأزمة التي اغترب فيها الإنتاج عندما نشأ اقتصاد التبادل " (٩) .

ومن هنا نجى الأهمية الكبرى للعلاقة الثلاثية في التحليل الاقتصادي بين ، الإنتاج - الاستهلاك - التراكم (إعادة الإنتاج الموسع) . إذ تلك العلاقة هي في الأساس علاقة اجتماعية - اقتصادية ، تختلف باختلاف أشكال التنظيم الاجتماعي للاقتصاد القومي ، وليس مجرد علاقة أخلاقية - اقتصادية ، على نحو ما ذهب مالك بن نبي (١٠) .
وصفة عامة ، هناك تركيز شديد على الاعتبارات

ويستعمل حقوق التملك من استثمار والتمويل وغيرهما " (١٥) .

وتتطابق نفس ملاحظتنا السابقة على ارتباط تلك الرؤية للملكية الخاصة " لأعمال المتعة بالعمل البشري " في إطار أشكال الإنتاج الحرفي والاقتصاد الفلاحي القائم على الملكيات الصغيرة (أي أشكال الاقتصاد الانتقالي " ما بعد الإقطاع " و " ما قبل الرأسمالية ") .

والأداة الأخرى التي تساهم في إرساء قواعد التوزيع في ظل الاقتصاد الإسلامي ، هي " الحاجة " . والحاجة تدعو - وفقاً لمبادئ الكفاءة والتضامن - إلى أن تحصل الفئات العاجزة وغير القادرة على العمل على نصيب من التوزيع يضمن حياتها كاملة على أساس حاجتها (١٦) . أما الفئات التي تعتمد في كسب نصيبها من التوزيع على العمل ، بوصفه أساساً للملكية وأداة رئيسية للتوزيع ، " فيحصل كل فرد من هذه الفئة على حظه من التوزيع وفقاً لإمكاناته الخاصة ، وإن زاد ذلك على حاجاته ، مادم يستخضع لإمكاناته في الحدود التي يعضها الاقتصاد الإسلامي للنشاطات الاقتصادية للأفراد " (١٧) .

ويأتى بعد العمل والحاجة ، دور الملكية الخاصة بوصفها أداة ثانوية للتوزيع (١٨) . " فباستثناء الإسلام بالبيع التجاري أصبحت الملكية نفسها أداة لتنمية المال ، عن طريق الاتجار وفقاً للشروط والحدود الشرعية ، وبالتالي أداة ثانوية للتوزيع ، محدودة بحدود من القيم المعنوية والمصالح الاجتماعية التي يتبنها الإسلام " (١٩) . ويلاحظ هنا التركيز على النشاطات التجارية بصفة خاصة في مجال توليد " الربح التجاري " ، دون مناقشة للأشكال الأخرى " للربح " المتولدة في إطار الأنشطة الصناعية والخدمية التي هي عصب الاقتصاد الحديث وحضور " الحلال " و " الحرام " في هذا المجال . وذلك طالما أصبحت الأرباح والملكيات أداة توزيعية في الأخرى لتنمية المال والثروات . فليس كل الناس شركاء في عقود مضاربة ومرابحة ومزاولة ، وإنما هناك قطاع عريض من الأجراء وأرباب العمل .. حيث " الأجر المخلص " و " الربح المخلص " .

على أية حال ، فإن العلامة محمد باقر الصدر - صاحب المؤلف الهام عن الاقتصاد الإسلامي - يعلن بتواضع أن : " علم الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يولد ولادة حقيقية ، إلا إذا جسد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع ، بجفوره

ومعامله ونفاصله ، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة " (٢٠) . وهنا يكمن التحدي والاختيار الرئيسي لمقولات الاقتصاد الإسلامي .

حول مقولة الربا والواقع والاقتصاد المعاصر.

تحتل " مقولة الربا " موقعا مركزيا في بنية الفكر الاقتصادي الإسلامي ، إذ تكاد تستنفد معظم الجهد الفكري للمدافعين والمناصرين لمقولات الاقتصاد الإسلامي ، حيث تجرى المطابقة الكاملة بين " الربا " و " الفائدة " بلغة المصارف الحديثة .. فتصبح " الفوائد المصرفية " فوائد ربوية بالضرورة وعلى سبيل القياس . ويترفع عن ذلك الحديث عن الأسلوب الأمثل لتجميع المدخرات وتوظيفها في المجتمع الذي يسعى إلى تطبيق أصول الإسلام ومبادئه في المجال الاقتصادي .

بيد أن نظام " الربا " في التعامل هو نظام قديم قدم الحياة ونشأة المعاملات الاقتصادية ، سواء أكانت تلقائيا أم معيَّنا . وبهذا الصدد ، يشير أرسطوطاليس في مؤلفه السياسة إلى أن : " الفائدة هي نقد تترك عن نقد لا عن عمل . وهذا من بين ضروب الكسب كلها ، هو الكسب المضاد للطبع " (٢١) .

والربا يمكن أن يؤخذ على كل شيء يمكن أن يتعامل به ، فيمكن أن يؤخذ في الأصول النقدية كالكذب والنسبة ، كما يمكن أن يؤخذ فيها تنتهت الأرض كالتمسح والنسر والشعر ، وكذا في الحيوان .

والعلة في تحريم الربا في الإسلام هو تورخ العدل في المعاملات ، لما كان يعتريه " الربا " من الغبن الكثير . ويلاحظ أن القرآن الكريم تناول حديث الربا في أربعة مواضع ، كان أولها وحياً مكياً " والثلاثة الباقية آيات معنوية (٢٢) . ففي الآية المكية يقول الله تعالى : " وما آتيتهم من ربا يربو في أموال الناس فلا يربو عند الله وما آتيتهم من زكاة يريدون وجه الله فأولئك هم المضعفون " (سورة الروم : ٣٩) . أما الموضع الثاني ، فكان درساً وعبرة قصها القرآن في سيرة اليهود : " وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذاباً أليماً " (سورة النساء : ١٦١) .

ثم يحين الآية الثالثة تنهى عن الربا الفاحش ، بقوله تعالى :

وأسمهم إبن عباس وابن مسعود وابن عمر وعبد الله بن الزبير وأسماء بن زيد ، يرى أن الربا لا يكون إلا في التصنية ، كذلك مال بعض الفقهاء المحدثين إلى صهر الربا المحرم في ربا الديون على نحو ما ذهب إليه الفقيه الراشع الدكتور / عبد الرزاق السنهوري في كتابه " مصداق الحق في الفقه الإسلامي " ، وهو ما يسمى الربا الجلي .

وفي المقابل نجد أن بعض الفقهاء والمجتهدين ذهب إلى ضرورة التفرقة بين أنواع القروض عند تحديد دائرة " الربا المحرم " ، ففي مؤتمر الفقه الإسلامي في باريس أعلن الدكتور معروف الدواليبي (المفكر الإسلامي السوري) أن الربا المحرم ما كان نتيجة قرض استهلاكي (أي ما يصرف في شؤون العاش) ، أما إذا كان نتيجة قرض إنتاجي (ينتج في أوجه الاستثمارات المختلفة كالجارة والصناعة) فهو مباح (٢٦) . وعمل الدكتور معروف الدواليبي هذا التخرج بضرورات المصلحة العامة لاتعاش الحركة الاقتصادية ، وأن المصلحة في تحريم الربا إنما كانت لمنع استغلال حاجة الضعيف ، أما اليوم فافترض أو صفار المخيرين - أي الضعفاء - هم المقرضون للأغنياء (٢٧) .

يبد أن تطور المعاملات الاقتصادية أدى إلى توسيع دائرة الربا ، لكي لا تقف عند حدود " عمليات الإقراض الربوي " على النحو السابق شرحه ، إذ أشار الرسول الكريم إلى " الربا " الذي يتولد من خلال عمليات البيع والتبادل السلعي ، وهو ما اصطلاح على تسميته " ربا الفضل " . فربا الفضل - المتصور هنا ، هو مثلاً : " أن تبيع درهمين من الذهب بثلاثة منه ، يعني أن يكون هناك تفاوت في الصنف الواحد وزناً أو كَيْلاً ، مثل كيله من القمح بكيّله ورابع مثلاً . وفي هذا جاء حديث " فمن زاد أو استزاد فقد أربى " . (٢٨) وهكذا فإن ربا الفضل ينشأ في حالة " عدم التقايض " عند العقد ، كان يبيع ذهباً موجوداً بذهب مثله يصدده بعد مدة .. على نحو ما يحدث في بورصات العقود الآجلة (futures markets) في أيامنا هذه .

وكان الإقطاعيون - عبر المصور - يمارسون ويأكلون " ربا الفضل " بشكل منتظم . فعين كان الفلاح يحتاج إلى تقاوى لأرضه وقوت لأسرته ، كان يحصل عليها من السيد الإقطاعي .. ثم يقوم بربد الصاع صاعية أو ثلاثاً عنها ، ودون ترسيب التقوى ، وهو ما يسمى أحياناً " الربيع الإقطاعي المعني " .

" لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحوا " (سورة آل عمران : ١٣٠) . وأخيراً وردت الحلقة الرابعة التي ختم بها التشريع القرآني كله في الربا ، حين قال سبحانه وتعالى ودأ على العرب الذين قالوا (إنما البيع مثل الربا) ، " وأحل الله البيع وحرم الربا " (سورة البقرة : ٢٧٥) . وأمر بترك التعامل به بقوله : " يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين " . وهذه كل من لم يمتثل لذلك ، فقال : " فإن لم تفعلوا فأنذروا بحرب من الله ورسوله " . وفتح الباب للذين يتركونه : " فإن تمت فلكم ربوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون " (٢٩) .

وهكذا يتضح أن العزل وعدم الظلم هو القاعدة في المعاملة الحلال في الإسلام . وهذا هو روح النص القرآني ، وينصرف إلى هؤلاء الذين يأكلون أموال الناس بالباطل ويستغلون حاجتهم وضعفهم . وكان " ربا الجاهلية " يتخذ صورة " التضخم " ، إذ يكون للرجل فضل دين .. فيأتيه إذا حل الأجل ، فيقول له : " تقضيني أو تزيدني " . قالها هنا هو مقدار الزيادة على الدين نظير مد المدة وتأخير وقت السداد .. يدفعها المدين للناشئ إعادة جدولته الدين بالمعنى المعاصر) . " ويمكن أن تستمر هذه العملية لاستمرار عجز المدين .. وكل سنة فيها زيادة عن سابقتها ومن الأصل .. حتى يتضاعف الدين ، ويستغرق ما يملكه المدين ، فينزعه ملكه لمصلحة الدائن " (٣٠) .

وقد جمع إبن القيم الصور والأشكال المتعددة لربا الجاهلية في قوله " ربا النسبة " ، أي الزيادة الناشئة عن تأخير وقت السداد . وهو الربا الذي حرمه القرآن ، إذ يقول الله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة " .

تحديد منطقة الربا

نزل القرآن يقول " لا تأكلوا الربا " ، و " حرم الربا " ، و " ذروا ما بقى من الربا " ، ومعنى ذلك أن الربا كان مفهوماً باسمه ويتداول العمل به حينذاك . ولذلك اكتفت الآيات بذكره ، دون أي تعريف أو تفصيل له (٣١) . ونظراً لأن آية تحريم الربا كانت آخر ما نزل من القرآن (قبيل وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - بنسج لبال) ، فقد انقسم الفقهاء إلى فريقين بخصوص تحديد منطقة الربا والريبة . فهناك فريق من الفقهاء (على

وينتفى " ربا الفضل " في مجال التبادل السلمى عندما تكون العقود فورية (يد بيد) . والأسعار " عادلة " (just prices) لا تحمل شيعة الظلم أو الغبن للبائع أو المشتري في ظل ماثواضع علماء الاقتصاد **بأسواق** " التنافسية (competitive markets) حيث تتوافر المعلومات اللازمة للمشتري حتى لا يقع فريسة جهالة أو تغير من جانب البائع (فلا جهالة ولا نظام) . ولكن التركيب " شبه الاحتكاري " للأسواق الحديثة ، والدور المبالغ فيه الذى تلعبه العلامات التجارية في التمييز المصطنع بين السلع والمنتجات ، يجعل المشتري طرفا ضعيفا ومسحوقا في عالم التبادل السلمى الحديث الذى ينظر على ممارسات تقترب بشدة من فحوص " ربا الفضل " . وما يؤيد ذلك أن هناك صورة احتسبها الرسول صلى الله عليه وسلم من صور التعامل الربوى ، وهى ماسى " غبن المسترسل ربا " . " والمسترسل هو الذى يدخل السوق ولا يعرف قيمة ما يشتري أو يبيع ، فيقع في يد من لا يرحم " (٢٩) .

وإذا كان الاجتهاد في صدر الإسلام قد وسع دائرة الربا لتشمل " ربا الفضل " و " غبن المسترسل ربا " في مجال التبادل التجاري والسلمى ، بالإضافة إلى " ربا النسبة " الذى يتولد في مجال الإقراض الربوى ، فإن الاجتهاد لم يواكب ظروف المجتمع الصناعى الحديث حيث يتولد الاستغلال في مجال الإنتاج ، ومن خلال عمليات بيع قوة العمل لرب العمل مقابل أجر يقل بكثير عن ناتج العمل . وهو ما يسميه الماركسيون " فائض القيمة " ويمكن اعتبار هذا " الفائض " (surplus value) نوعا من " ربا الفضل " في مجال بيع قوة العمل لرب العمل الصناعى ، إذ أن ذلك يتسق مع التعريف العام لقول الربا بأن " الربا " هو : " فضل مال بغير عوض في مبادلة مال بمال " (٣٠) . فالأمر هنا هو : " فضل قيمة عمل بغير عوض " .

الحيلة في تعامل الربا .

في الوقت الذى حدث فيه تشدد في مجال إدانة " صيغة الفائدة " - أى إقراض المستثمر وتجميع المخاطر نظير " فائدة مصرفية " ثابتة - في مجال المعاملات المصرفية ، تم غض النظر في كثير من التحليلات الإسلامية المعاصرة عن استخدام " الحيلة " في تعامل الربا . وقد حرم إبن القيم الحيلة في الربا - " فقد حرم احتيال المرائين المتظاهرين

بالدين والذين يراون بالابتعاد عن الربا في بيعهم سلمة قيسنها الحقيقية مائة درهم بإنشاء عقد بيعها مع المشتري المضطر بثلاثمائة درهم . وحقيقة هذا الفرق إن هو إلا الربا بعينه ، وإنما يجعلونه عن طريق البيع ، ويخدعون أنفسهم بأنهم تخلصوا من ارتكاب جريمة الربا التى حظرها عليهم الدين " (٣١) .

وإذا ما تأملنا حولا في العديد من ممارسات " شركات توظيف الأموال " (المسماة بالإسلامية) ، نجد أنها قد لجأت في عديد من الأحوال إلى أسلوب " الحيلة " في تعامل الربا وأكل أموال الناس بالباطل . فممارسات شركات الرهان في مجال الانحياز بالحرم ، وممارسات شركات السعد في مجال الانحياز بالسيارات الحديثة والمستعملة تنطوي على " ربا الفضل " بالمعنى اللغوي للكلمة ، فالعبرة إذن هي ليست " بالربا الجلى " الظاهر للعيان (مثل " ربا النسبة) في عالم الجاهلية وعالم الإقطاع ، بل العبرة في عالم اليوم هي " بالربا الخفى " أو " المستر " (أخذ " فضل مال " بغير عوض) في مجال المعاملات التجارية واستغلال أرباب الأعمال للعمال في فروع النشاط الاقتصادى المختلفة .

" قواعد القروض " والمصلحة العمومية .

نسب إلى المجتهد الإسلامى الكبير جمال الدين الأفغانى وإلى بعض متأخري فقهاء الحنفية ، بأنه يمكن في بعض الأحوال أخذ فائدة بسبب القروض رعايصة " للمصلحة العمومية " ، مع كون فرض هذه الشريعة فيه نفع عظيم للهيئة الاجتماعية البشرية (٣٢) .

وضمن هذا الإطار ، يمكن للسلطات النقدية أو الحاكم قسرس " فائدة قليلة " على القروض بحيث لا تكون " أضاعافا مضاعفة " على حد التعبير الإسلامى ، ويلاحظ بهذا الصدد أن الدين وضمو القانون المدنى الجديد - في مصر وغيرها من البلاد الإسلامية - قالوا قد أخذنا بالآية القائلة : " يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة " (٣٣) .

ويتفق العالم الإسلامى الجليل جمال الدين الأفغانى مع هذا الرأي لمواكبة روح العصر ، فقد نسب إليه أنه قال : " وحرم الربا بنكتة في منتهى الحكمة ، وهى ألا يؤكل الربا أضعافا مضاعفة وهو ما وقع عليه التحريم ، ولكن يمكن

المعقد والمعاملات - بغض النظر عن المسيمات - " في ظل النظام القائم على أسس وعلاقات اقتصادية رأسمالية تابعة للنظام الرأسمالي العالمي " (٣٩) .

ملاحظات ختامية حول المنهج

لعل أزمة الفكر الاقتصادي الإسلامي " الحديث " تكمن في ضعف جانب الاجتهاد في ضوء التطور السريع لوقائع الحياة الاقتصادية وتعقد أنواع وصنوف المعاملات الاقتصادية والمالية الحديثة . إذ يظل المنهج السائد في التحليل هو **منهج القياس والمقابلة** ، والاعتناء المفرط على روايات الأحاديث مما يشل الاجتهاد والتجديد ويجعل الفكر الاقتصادي الإسلامي الحديث - في معظمه - **حبيس منهج التقليد** .

ونظراً لعدم جمع السنة وتدوينها ، وقع بين العلماء خلاف كبير في تحديد شروط جواز وطلاق المعاملات الاقتصادية المعاصرة قياساً على الأخذ بروايات الأحاديث في صدر الإسلام . ولعل الأزمة هنا تعود إلى عدم حصر السنة وتدوينها ، ومعرفتنا المتقدم منها **والخفاير** ... وبالتالي نبين **الناسخ والمنسوخ** ، في ضوء تطور وقائع الحياة الاقتصادية ، وتطور قوى الإنتاج وعلاقاته .

ويرى البعض أن السبب في عدم تدوين السنة هو **حصر** **بن الخطاب** ، وذلك لأن الصحابة استأذنه في تدوين السنة في ذلك الزمان فسمهم من ذلك . وقال : " لا أكتب مع القسراً غيره " (٤٠) ولعل هناك حكمة وراء ذلك ، وهي محاولة درة شبهة أن الفقهاء والصحابة الأقدمين لم يتركوا للمتأخرين مجالاً للاجتهاد بعدهم ، وأن صور المعاملات قد تحددت على النحر الذي ورد في كتب الفقه القديم ... فلا مجال للاجتهاد والتجديد (٤١) . إذ يرى مالك بن نبي : " أن من العوامل التي عطلت نمو الفكر الاقتصادي في العالم الإسلامي ، ما نراه من طرف بعض علماء الدين من تشدد في الاعتراض على الاجتهاد الاقتصادي ، بحيث يجمده أحياناً هذا الاعتراض منسنداً **النطق** " (٤٢) .

ويرى الدكتور جمال الدين عطية أنه : " إذا دخلنا باب الأنشطة التي تستحدث في مجالات العمل المصرفي والمالي كل اليوم ، فسنجد المنهج (منهج التقليد) أشد انغلاقاً عند تقييمها أو استحداث الدليل عنها . فما أسهل أن يقال : هذا حرام أو هذا فيه شبهة ، وما أصعب أن

الإمام مخرج ، إذا اقتضت المصلحة التسامح بالحكم بجواز الربا المعقول الذي لا يثقل كاهل المدين ، ولا يتجاوز في برهه من الزمن رأس المال ويصير أضعافاً مضاعفة " (٣٤) .

ويرى فضيلة الدكتور عبد النعم النور أن من القواعد الشرعية : " أن المصلحة إذا عارضتها مصلحة واجبة ، غلبنا جانب المصلحة على المصلحة .. وعلى هذا تصبح المعاملة جائزة نزولاً على حكم الحاجة ؛ وعلى قاعدة المصلحة الراجحة " (٣٥) .

ويرى الدكتور جمال الدين محمود (الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية) ، أن **العبرة هي بالمعاني وليس بالماني** ، " فإن ما يودع لدى المصرف ليس قرضاً للمصرف في حقيقته ، بل استجابة لدعوة المصرف لتجميع الأموال .. وما يقوم به المصرف ليس استقراضاً في حقيقته ، بل هو تجميع للمدفوعات عن طريق دعوة عامة للناس واحتياج لحافز أو جوائز لدفع الناس للاستجابة إليها . أما استقراض تلك الأموال بعد ذلك بطرق مختلفة ومشروعات متعددة ، فنبني النظر إليه من حيث شرعيتها على استقلال " (٣٦) .

وفي ضوء هذا التبرير ، يرى الدكتور جمال الدين محمود : " أن المصارف الآن - لا سيما في مصر - لا تخرج عن ولاية الدولة وسلطانها والخضوع لأحكامها ، سواء أكانت مملوكة ملكية كاملة للدولة أو غير ذلك من صور المشاركة والإشراف ، ونهني أن يكون لذلك أثره في الحكم على بعض معاملاتها باعتبارها تعاملاً بين الفرد والدولة . ومن ناحية أخرى ، فإن المودع ماله في المصرف لا يتصور أن يظلم المصرف أو يستغله حين يتقاضى الفائدة المصرفية ، بل العكس هو الجائز وقوعه " (٣٧) .

ويرى الفكر الإسلامي جمال الدين عطية (رئيس تحرير مجلة " المسلم المعاصر ") ، أن السمة الغالبة في سياسة البنوك الإسلامية هي في أخذ أصحاب الفائدة الصارية (لدى المصارف العادية) بعين الاعتبار عند تحديد أسعارها في مجال " عقود المراهبة " (٣٨) . كذلك فإن العديد مما يسمى " العقود الفقهية " مثل عقود المراهبة والمشاركة والمضاربة - المفضلة من وجهة نظر الفكر الاقتصادي الإسلامي - هي مجرد تعديلات مسيمات الأنظمة والعقود السائدة لدى البنوك الرأسمالية ، إذ تتم تلك

لنجد الدليل الذي تبرر به عجلة العمل ولا تتوقف " (٤٣).

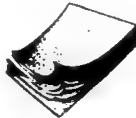
وهنا يمكن مازق منهج ومقولات الفكر الاقتصادي الإسلامي الحديث ، الذي يقنع أنسب نظيره " لا تاريخية " (a historical) قس ظل أحوال ووقائع اقتصادية جديدة ومتجددة ، يمتنع فيها القياس

والمشابهة ... وتتعضى الأخذ بروح الإسلام وتغليب " المصلحة الراجحة " لعموم المسلمين . فالاجتهاد - على حد قول مالك بن نبي - هو بمثابة : " تمرين للفكر الإسلامي على حرية التصرف أمام معضلات الاقتصاد " (٤٤) . فما شرع لنا من دين إنما نلحقها به الضمانات و لتعتبر به الهياكل .

الهوامش :

- (١) محمد باقر الصدر ، اقتصادنا : دراسة مرضوعية تتناول بالتفد والبعث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها (بيروت : دار المعارف للطبعوعات ، ١٩٨٠) - الطبعة الثالثة عشر ، ص ٢٩
- (٢) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٨) ، ص ٨ .
- (٣) المصدر نفسه ، ص ٩٠ .
- (٤) راجع : مصطفى السباعي ، اشتراكية الإسلام (القاهرة : دار مطابع الشعب ، ١٩٦٢) .
- (٥) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، ص ١١
- (٦) راجع : د. فوزي منصور ، " الفكر الثوري العربي : أزمة الموضوع - أزمة الذات " ، مجلة أدب وثقافة ، (عدد ديسمبر ١٩٨٨ - يناير ١٩٨٩) ، ص ٩٣ .
- (٧) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، ص ٢٨
- (٨) المصدر نفسه ، ص ٢٩
- (٩) المصدر نفسه ، ص ٨٥
- (١٠) المصدر نفسه ، ص ١٠٧ .
- (١١) محمد باقر الصدر ، اقتصادنا ، ص ٦٧٧ .
- (١٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٧
- (١٣) المصدر نفسه ، ص ٣٤٨
- (١٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤١
- (١٥) المصدر نفسه ، ص ٣٦٠
- (١٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٣
- (١٧) المصدر نفسه .
- (١٨) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢
- (١٩) المصدر نفسه ، ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .
- (٢٠) المصدر نفسه ، ص ٣٣٤
- (٢١) راجع : مصطفى عبد الله الهشبي ، الأعمال المصرفية والإسلام (القاهرة : مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ، ١٩٧٣) ، ص ٣٠ .

- (٢٢) المصدر نفسه ، ص ٤٦
- (٢٣) راجع : الدكتور عبد النعم النسر ، " الربا حرام .. وأنواع ، ولكن ما هو الربا ؟ " مجلة " الهلال " ، عدد مايو ١٩٨٧ ، ص ٣٥ .
- (٢٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .
- (٢٥) المصدر نفسه .
- (٢٦) راجع : الهشبي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٢ - ٦٣
- (٢٧) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .
- (٢٨) د. عبد النعم النسر ، " الربا حرام .. وأنواع " ، ص ٣٨ .
- (٢٩) الهشبي ، ص ٥٠ .
- (٣٠) راجع : د. جمال الدين محصور ، مشكلة الربا والربايع الاقتصادي الجديد ، الأهرام ، ١٩٨٩/٧/١٣ .
- (٣١) الهشبي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٢ .
- (٣٢) راجع : الهشبي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٤ .
- (٣٣) المصدر نفسه
- (٣٤) المصدر نفسه ، ص ٦٧
- (٣٥) د. عبد النعم النسر ، " الربا حرام .. وأنواع " ، ص ٤١ .
- (٣٦) د. جمال الدين محصور ، " مشكلة الربا والربايع الاقتصادي الجديد " ، ص ٧ .
- (٣٧) المصدر نفسه .
- (٣٨) راجع : د. جيسال الدين عطية ، البنوك الإسلامية بين الحرية والتنظيم (قطر : الدوحة ، ١٩٨٦) ، ص ٩٧
- (٣٩) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .
- (٤٠) راجع : الهشبي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٧ .
- (٤١) راجع بهذا الخصوص : القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد للإمام الشوكاني .
- (٤٢) مالك بن نبي : المسلم في عالم الاقتصاد (بيروت : دار الشروق ، ١٩٧٨) ، ص ٥٤
- (٤٣) د. جمال الدين عطية ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢٣ .
- (٤٤) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، ص ١٤٠ .



نظرة مجملة في اقتصاديات الإسلام

هادي العلوي

ينفرد

الإسلام عن سائر الحركات الدينية الكبرى بالارتباط المباشر لدعوته الدينية . بالتسكن في دولة . فقد بنا وأضحى منذ الطور المبكى للدعوة أن نبوة محمد تتضمن سلطة سياسية تجعل منه مؤسس كيان سياسي من طراز موسى لا مجرد داعية من طراز المسيح أو بوذا . وسيرة محمد لا تنتمي إلى السير الدينية الخالصة فهي تاريخ لحركة سياسية وجهت لإقامة مجتمع ودولة . وكان لهذا المجتمع أيديولوجيا هي الدين الإسلامي ، وقانون هو الشريعة الإسلامية . ومع أن الإسلام نشأ نسي وسط عدم السوابق التشريعية فإن

وتشغل هذه الأبواب حيز بكافى . المخصص للعبادات الثلاثة أى الصلاة والحج والصوم ويزيد عليه إذا أضيفت إليها أبواب الزكاة التى تصنف مع العبادات وهى فى الحقيقة موضوع اقتصادي بحث . ويعالج فقه الاقتصاد : مواد الاتجار وعقود البيع والقروض والصرف والرهن والتفليس والحجر والضمان والشركة والمضاربة والمزاعة والودائع والإجارة والحوالة وغيرها من أحكام كالوقف والهبات والوصايا والموارث والعشر والحراج والعمارة ...

يقوم الاقتصاد الإسلامى على النشاط الفردى ، لكن شكل الملكية فيما يخص وسائل الإنتاج متعددة . فهناك ملكية خاصة يستند إليها مجمل الاقتصاد الدنى وتشمل ملكية العقارات وعروض التجارة (البضائع) والمشاغل والموجودات النقدية سواء منها أموال التجار أم المقتنيات الشخصية لسائر الأفراد ووسائل النقل . وإلى جانبها ملكية دولة تشمل فى الريف بعض القيعان التى عرفت فى صدر الإسلام بالصوافى وسميت فى غضون العصر العباسى أراضى

أفنى مؤسسه المقترح على مشروع يتجاوز تخوم المنشأ ، جعله يتداخل فى تراث المنطقة التى مارست نحو حضارى متعاقب ** منذ فجر التاريخ فى مصر والهلل الحبيب ، بينما كان يعلن عن نفسه كاستناد للتقاليد البهيمية بما تتضمن فى شطرها الموسوى من تجارب رائدة فى التشريع . وتضم الشريعة الإسلامية جملة القوانين المنظمة للمجتمع الإسلامى فى مناحيه السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وتشمل فيها خلاصة الأوضاع التشريعية للساميين القدماء مع تأثيرات لم يتعين مداها بعد للقوانين الفارسية والرومانية ، متكاملًا هذا كله مع الجديد من المبادئ التى اقتضتها طبيعة المرحلة وحاجات المجتمع ، والنس تعكس من جانبها الأفاق التشريعية الخاصة بمؤسس الإسلام وأصحابه ونفقاته فيما بعد .

وتحتوى مصادر الفقه الإسلامى على أبواب مكرسة للاقتصاد تحت عناوين التجارة أو المكاسب أو البيوع ،

* هادى العلوى : مفكر وباحث - عراقى .

** يرجى مراجعة القارى للملاحظات اللغوية فى آخر المقال .

السلطان وفي مصر العشمان الأراضي الأميرية أما في المدن فقنارات ومشاعل وأحياناً وسائط نقل . وهناك صنف ثالث من الملكية يمثل في القيعان الحراجية . وهي القيعان التي تملك الدولة رقبته دون أن تكون " ملك صرف " لها وإنما تنظمها لأشخاص يستغلونها ويؤدون عنها الحراج ، وتدير الدولة قيعان الصوافي مباشرة وتدفعها لمن يستثمرها بالإيجار ولا يجوز التصرف فيها إلا في حدود عقد الإيجار . أما الحراجية فتستثمر بالإقطاع الذي يترتب عليه حق الانتفاع بها ضمن دائرة تصرفات أوسع يقيدها فقط حق العولة في استرجاعها من المستثمر مادامت تلك رقبته دون أن يحق لها التدخل في أفعالها مادامت في يده .

ولم تعرف العصور الإسلامية الملكية الجساعية إلا في دائرة النظام القبلي الذي لم تعترف به الشريعة ، وكان يقتصر بالنسبة للعرب على البوادي التي واصلت حياتها المتروكة من الجاهلية (١) ، وبالنسبة للشعوب الإسلامية الأخرى على الساحات الرعوية المأهولة بالقبائل ... غير أن الشريعة الإسلامية عرفت " الحمى " (كسر الماء) وهو عبارة عن مراعى تقتلكها الدولة وتخصصها لأغراض معينة . وقد وجدت هذه المرافق في عهد النبي والراشدين وعنى بها عمر بن الخطاب الذي جعلها صنفين : مراعى مخصصة لحيل الجيش وأنعام الصدقة ، ومراعى موقوفة على فقراء الرعاة . والصنف الأخير يعطى الحمى بعض سادات الملكية الجساعية أو المشتركة ، ولو أن رعية المراعى تبقى في يد الدولة دون أن تصبح مملوكة للرعاة الذين ينتفعون بالرعى فيها ولا يمتلكون حق التصرف فيها . وسوف نتناول هذه المسألة في فترة قادمة ببعض التفصيل .

وفي الأرياف الإسلامية قيعان مملوكة لأصحابها ملكاً صرافاً وهي الأراضي العشرية التي سميت بذلك لأن صاحبها يدفع عشر الحاصل ولا يدفع الحراج . وأصل هذه القيعان يرجع إلى طريقة تصنيف الأراضي المتفرقة ، وتحدث عنه فيما يلي :

كان العراق أول البلدان التي فتحت خارج " العربيا " وسبب كثرة المساحات المزروعة منه وما تدره من مردود ضخم طالب معظم الصحابة وقادة الفتح بتقسيم قيعانه عليهم ، ولكن عمر بن الخطاب تردد في ذلك واستشار كلا من علي بن أبي طالب ومعاذ بن جبل . مبنياً له أن تقسيمها سيؤدى إلى حرمان الأجيال القادمة من المسلمين من حقوقهم فيها ، لأن الفاتحين لم يفتحوها لأنفسهم وإنما لعامة المسلمين . وبناء على هذه الشورة ، رفض عمر مطلب التقسيم وقرر اعتبار قيعان السواد رعية للمسلمين يدفع

عنها مستثمروها الأصليون الحراج . وقد شكك أحد المستشرقين بهذه الرواية وقال إنها وضعت في أراسط الأوان الأموى . وليس لهذا التشكيك قيمة علمية لأنه يصدر عن مصادرة استشرافية تفيد أن تاريخ الإسلام مصنوع في جيلته (٢) ... وقد علم الحكم على سائر البلدان المتفرقة التي خضعت لمبدأ العنوة لتعتمد في حكم الحراجية ، وينقل الطبري في أخبار فتح العراق قولاً لابن سيرين أن جميع البلدان فتحت عنوة إلا حصوناً عاهد أهلها قبل أن ينزلوا (٣) . والمراد بذلك أن هذه البلدان هي خراجية في أغلبيتها الساحقة ويعتمد هنا التصنيف على طريقة الفتح . لكن بعض فقهاء الحنفية وضعوا معيار آخر يجعل الأراضي الحراجية ما يسقى سحياً بياه الأنهار العظيمة والجداول التي لا يملكها أحد . والعشرية ما تسقى بالعيون والآبار (٤) . ويراعى في هذا المعيار مساحة الأراضي ، ففى فيما يسقى بالأنهار والجداول الكبيرة وما يسقى بالعيون صغيرة . ويبدو أن فقهاء الحنفية الذين أخذوا بهذا التصنيف قد نظروا إلى سياسة عمر الذي أظهر ميلاً إلى عدم إقطاع الملكيات الكبيرة للأفراد . ووفقاً لكلا المعيارين في تصنيف الأراضي تبدو العشرية كاستثناء ، وهي مقيدة بما فتش صلحاً . وقد اختلفوا عليه ، أعنى المقترح صلحاً ، مما يجعل فرض العشرى من الحراجى أمراً عسيراً . هذا إذا استثنينا أراضي قليلة شتق على مشربتها بالنظر لدخولها في صنف الموات وهو القيعان التي لا مالك لها ولم تستشر ، ويجوز تملكها فرداً لإحيائها . ومن هذا الصنف قيعان البصرة ، وكانت قاحلة في معظمها عند وصول المسلمين إليها فزعموها بالنخيل ، الذي صار غلتها الرأس حتى اليوم (٥) ، وقد تمسك أهل البصرة بعشرية أراضيهم وقاوموا محاولات بعض الخلفاء لجعلها خراجية .

أما الصوافى فهي تمثلات الحكام السابقين مثل الساسانيين في العراق والبيزنطيين في مصر والشام ، وحولت ملكيتها بعد الفتح للدولة الإسلامية التي استثمرتها كأموال مملوكة لها . ويذهب عائدتها إلى بيت المال ، وأصطلاح " صوافى " مأخوذة من قولهم استصافى الملك الفلانى لنفسه بمعنى اختص به نفسه ، وهو هنا ما استصافى للدولة .

فرضت على القيعان الحراجية ضرائب متفاوتة النسبة تبعاً لصنف المنتوع وطريقة السقى والموقع والحصنة ، وكانت الضرائب عالية إذا قيمت بضرائب الساسانيين وتمكس طريقة تقديرها معادلة الثالب والمغلوب في أوقات الحرب . لكن تفاوت نسب الضريبة بحسب أوضاع القيعان بعبر عن إدراك المفهوم العدالة في توزيع الأعباء الضريبية . يضاف إلى هذا أن عمر بن الخطاب أعفى من الحراج عدداً من الغلال أراد

فيكون غالباً بالمزارعة والمساواة . والأولى في المزارع أما الثانية ففي البساتين وهي المعرفة اليوم بالمربعة . ويتم كلاهما بمقد بين المالك والفلاح يقدم فيه المالك القاع والأدوات والبذور ، والفلاح العمل ... وفي أوضاع أفضل قد يقدم الفلاح ، وهو الفتي أو المتوسط بالضرورة ، الأدوات والبذور . وتكون الفلاح ثلث أو ربع أو خمس أو نصف الناتج . ويلتزم المالك عند الشيعة بدفع الحراج إلا إذا تضمن العقد خلافه . وقد وردت أحداث في النهي عن المزارعة وإلزام المالك باستثمار أراضيه أو هبتها لآخرين فادرس على استثمارها . وكان هذا هو السائد في الإنتاج الزراعي عند أهل المدينة ، لكن الفقهاء لم يلتزموا بهذه الأحاديث عدا أبو حنيفة الذي حرم المزارعة وأبراهيم النخعي الذي حرّمها أو كرهها بناء على ذلك . وهم متفقون على جوازها . ومع أن منع المزارعة روي فيسب مبدأ " الأكل من عمل اليد " المفصل في أخلاقيات الإسلام فإن الالتزام بمنعها كان سيؤدي إلى تشجيع غط الإنتاج العبودي لأن شريعة الإسلام لم تحرم استخدام العبيد في أي عمل يكلفهم به سادتهم وكان مقدور أغنياء المسلمين عندئذ شراء المزيد من العبيد واستخدامهم في استثمار أراضيتهم بدل الفلاحين . ويجوز أيضاً استثمار القاع بالإجارة على أن تكون نقداً (ذهب أو فضة أو دنانير ودرهم) وشذ الظاهرة مثلثين في ابن حزم فحرموا الإجارة وأجازوا المزارعة .

الوضع الفعلي في الريف الإسلامي لم يكن شديد التلازم مع مبادئ الفقه ... في البدء حافظت الأراضي الحراجية على حالها . دون أن تؤثر عليها سياسة الإقطاع التي مارسها عمر بن الخطاب . وكان إقطاع الأراضي جاريًا منذ عهد النبي ، غير أنه اقتصر على أراضي العرب التي لم تتجاوزها سلطته وهي عشرة وصغيرة المساحة . أما إقطاعات عمر فكانت لانتفاع دون ملك الرقبة . وروى في الإقطاع الأول أن يكون في أراضي غير محكومة لأحد ، إما من صفوف الموات أو من رطل عنها أهلها بسبب الحروب والغزوات . ويبدأ من عثمان بن عفان بعد هذا المبدأ مرعياً بالتصام ، وقد أبزوت مصادر الإدارة الإسلامية مثل صبح الأعشى أن عثمان أول من أقطع القطائع ، ويجب أن يفهم هنا على أنه أول من مارس إقطاع التملك . وأدت هذه السياسة إلى تغيير الوضع القانوني للأراضي الحراجية التي صارت تباع وتشترى وتوهب . في مقابل ذلك كان بوسع الفلاحين ترك أراضيهم والهجرة إلى المدن وهو ما حدث في وقت مبكر من فتح الأمصار بالاستفادة من تمتع الفلاحين بالحرية الشخصية التي قررتها لهم الشريعة ، وكان الغرض من الهجرة الخلاص من مصاعب الحياة والعمل في الريف والتمتع بمزايا العيش في المدن التي أخلت بالأساع

بها تخفيف عبء الضريبة المفروضة على الغلال الأخرى . وكان من هذه التحويل والعسل والقص والتين والحطب والتفاح والتمر ...

يمكن أن يلاحظ أن المسلمين خضعوا بإقرارهم مبدأ الأراضي الحراجية لتقاليد غط الإنتاج المسيحي الراسخة في عموم الشرق ، حيث تمتلك الدولة رقعة الأراضي ويعتبر مالكيها الرافض في حكم المستثمر الحائز لا المالك الشرعي ، وهو ما يميز الملكية الإقطاعية في الشرق عنها في أوروبا ، فالقطاعي هناك مالك وليس حائز ، ولا يمكن نزاع ملكيته بقرار حكومي خلافاً للإقطاعي الشرقي المعرض لأن يفقد ما تحت يديه بأي وقت .

المبدأ الأول في القيمان الحراجية . هو إبقاؤها بأيدى أهلها الأصليين لقاء دفع الحراج وعدم تملكها للفاحين . واختلف الفقهاء حول الوضع القانوني لهذه الأراضي فرأى بعضهم أنها محكومة لأصحابها ويحق لهم تبعاً لذلك التصرف بها بيعاً وشراءً وتوريثاً وهبة . وهو قول الحنفية . وقال غيرهم إنها موقوفة يصدق عليها ما صدق على الأوقاف الشرعية وأهلها بحكم التصرفين فيها وليس لهم الحق في بيعها أو هبتها ، ولكن يحق لهم توريثها لورثتهم الشرعي ، وهو قول الأكثرية التي تضم بقية المذاهب السنية والشيعة . واختلف الفقهاء أيضاً حول مال الملكية إذا انتقلت إلى مسلم وأكثرهم يميل إلى أنها تحتفظ بصفتها الحراجية لأن الحراج مفروض على القيمان وليس على الروس فلا يتبدل بتبدل مالكيها ، ويقتد وضع البيع في الأراضي الحراجية إلى المعقارات التي يحرم بيعها ولذا يجوز بيع المنشآت القائمة عليها .

الأراضي العشرية هي المملوكة في المعتاد للمسلمين وتعتبر ملكيتها ملكية عين (ملك صرف) يجوز التصرف فيها بيعاً وشراءً . ويدفع من محاصيلها ضريبة العشر وهي فرع من الزكاة يفرض على المزارعين . وفي العشرة امتياز للمالك المسلم لا يتمتع به حائز الأراضي الحراجية فله يستطيع المتاجرة بها بيعاً وشراءً وهبة . علاوة على أن العشر أخف من الحراج .

في العلاقات الزراعية حافظت الأراضي المفتوحة على وضعها السابق من حيث وجود طبقتين هما الملاك والفلاحين ، غير أن الإسلام أبطل قاعدة ملازمة للعلاقات الزراعية في النظام الإقطاعي هي الارتباط بالأرض بموجب نظام القناتة ، واعتبر الفلاح حراً في علاقته مع المالك يمكنه البقاء في أراضيه كما يمكنه تركها . أما شكل الإنتاج

أوساخ يتحمل المسخرون أنفسهم مسئوليتها لأنهم كانوا يتولونه ويضعونه فيه ، ففى ليست من طراز السخرة المقرضة على الفلاحين لصالح الإقطاعيين . أما تسخير الفلاحين فى الدلالة قبايتى ضمن معادلة الغالب والمغلوب الناتجة عن الفتوحات أنشأها فى الأصل جهد يقتضى العرض . ولم يستخلص الفقهاء حكماً قطعياً بهزاج السخرة من هاتين الروايتين ، وأوردت مصادر السيرة إسقاط السخرة فى بعض المهود التى كتبها النبى لبعض الجماعات فى العربيا . وهذه الجماعات غير عربية لكن العرب لم يخضعوا لسخرة فى الجاهلية . وقد منع الشيعة تسخير المسلم على الإطلاق وأجازوا اشتراطها على الفلاح الغير مسلم فى عقد المزارعة إذا وافق عليها (١٠) . ولم يجهزوا اعتباراً . ولو أن أن هذا الحكم يهمل أن القبول بالسخرة فى عقد المزارعة ينطوى على شبهة إكراه إلا لا يقبل أحد بالسخرة إلا مضطراً . كما أن جواز اشتراطها على العقود يعنى أنها غير محرمة فى الأصل لأن الناس على شرط محرم فى العقد يجعله باطلاً ، وهذا كما بينا فى مجال العلاقة مع الفلاح غير المسلم . ووردتنا تنديدات بالسخرة عن بعض الفقهاء الورعين كما ندد بها ابن خلدون فى المقدمة ، ولو أن ذلك لم يتفق فى تحريم فقلى قاطع . ومن حيث الممارسة ليس لدينا ما يدل على أن الفلاحين المسلمين تدخلوا لنزع الملاكين القدماء من تسخير الفلاحين . أما وقائع استخدام المسلمين أنفسهم للسخرة فهى فى صدر الإسلام لا تتجاوز أمثلة محدودة كالذى ورد فى الروايتين المذكورتين أعلاه . ويبدو أن السخرة من هذه الجهة صارت ممارسة منتظمة منذ معاوية بن أبى سفيان إذ يقول الحقيقى إن معاوية أول من سخر الناس فى البناء (١١) . وتوسع فيها الحجاج بن يوسف الثقفى الذى لجأ إليها فى بناء واسط عاصمته البديلة عن الكوفة . وقد منعها عمر بن عبد العزيز وتشدد فيها (١٢) ثم أعادها يزيد بن عبد الملك الذى تولى الخلافة بعد عمر وأبطل إصلاحاته (١٣) . وكان أمر عمر ينص على منعها فى الزيف ، وكذلك كان أمر يزيد بن عبد الملك بإعادتها وتردنا أخبار عن استخدام السخرة فى مكة أيام العباسيين . فقد ذكر هلال العباسى فى ترجمة على بن عيسى الوزير العباسى المرمق أنهم كانوا يسخرون الجمال والحمير لنقل الماء من جدة إلى مكة فاشتري على بن عيسى عدداً كثيراً من الجمال والحمير ووقفها على حمل الماء وأقام لها العلفوس (الأغلاف) ومنع من السخرة وعظها (١٤) . وهذه إشارة إلى فرض العباسيين للسخرة على القبائل العربية .

يلاحظ أيضاً أن عقود المزارعة والمساقاة بأحكامها المنصوص عليها فى الفقه يمكن أن توفر حدود دنيا من المكاسب للفلاحين . وكان يمكن لهذه الأسباب أن تكون أوسع

والازدهار ، فى ظل الحكم الإسلامى . وقد شجع عليها المسلمون الأوائل ضمن سياسة التوسع فى التصدير لاستيعاب أعداد من السكان تتطلبها تثبيت تربية مزارع الحياة المدنية وتوفير احتياطي لجيوش الفتوح التى ظلت ناشطة طيلة القرن الأول وشطراً من الثانى . لكن موجات الهجرة اصطدمت بمعارضة خلفاء بنى مروان الذين تخوفوا من تدهور الإنتاج الزراعى بنتيجة النقص المخل فى عدد الفلاحين . ولجأ إليهم على العراق الحجاج بن يوسف الثقفى إلى القوة لإعادة المهاجرين إلى قراهم . وكان الفلاح يحتقن الإسلام ثم يهاجر ليكتسب حصانة تنقذ من إرغامه على العودة . وحقت هذه الخطة مردوداً هاماً ، فقد وقف الفقهاء وجهود المدن من المسلمين ضد إجراءات الحجاج . وتطور الصراع إلى صدامات مسلحة تنورت فى حركة ابن الأشعث التى كادت أن تطيح بالخلافة الأموية . وبنتيجة ذلك لم ينبعث الحجاج فى كبح جراح الهجرة ، التى استمرت فى زياته ونشطت من بعده ، بينما أخذت السلطة تتراخى فى التصدى لها . ولكن هناك ما يدل على العودة إلى هذه السياسة منذ القرن الثامن الهجرى على الأقل ، ففى حاشية ابن عابدين : قال الحير الرضى فى حاشية البحر " رأيت بعض أهل العلم اتى بأنه إذا رحل الفلاح من قريته وازم غراب القرية برحيله أنه يهجر على العودة . وربما اغتر به بعض الجبلية . وهو محمول على ما إذا رحل لا عن ظلم ويهجر ولا عن ضرورية بل نعتنا وأمر السلطان بإعادته للمصلحة وهى صيانة القرية من الخراب . ولا ضرر عليه فى العود . وأما ما يفعله الظلمة الآن من الإلزام بالرد إلى القرية مع التكاليف الشاقة والجور المفرط فلا يقول به مسلم . وقد جعل الحصنى الشافعى فى ذلك رسالة أقام بها الطامة على فاعل ذلك (١٥) . والحصنى من رجال القرنين الثامن والتاسع . وثبت ابن عابدين المبدأ العام فى ذلك وهو أن الفلاح إذا ترك الزراعة وسكن مصرا - أى مدينة - فلا شئ عليه فما تفعله الظلمة من الإضرار به حرام (١٦) وهو المقرر أيضاً عند الشيعة كما فى " وسائل الشيعة " للحر العاملى (١٨) .

وفى البحث عن العلاقات الزراعية لا بد أن يرد الحديث عن السخرة . وهى ركن ثابت فى الالتزامات الإقطاعية فى الشرق والغرب على السواء . والوضع الفقهى للسخرة غير محصور . وهناك روايتان عن ممارستها فى صدر الإسلام ووردت فى " الأموال " لأبو عبيد . واحدة من رجل من إدريس الفتوحات يدعى جندب بن عبد الله (جندب يضم الجيم) أنهم كانوا يسخرون بعض الفلاحين ليكنزوا أدلاء لهم فى الطرق . والأخرى أن عمر بن الخطاب سخر أنباط فلسطين فى كنس بيت المقدس وكانت فيه منزلة عظيمة (١٩) .. وسخرة عمر إجراء أتى أريد به تنظيف بيت المقدس من

لتشجيع الهجرة تتضمن نظرياً تسجيل المهاجر في ديوان الجند وحصوله على راتب منتظم ، ويعنى التسجيل في الديوان الاستعداد للتوجه إلى جهة الفترات . وبالطبع فقد كان المهاجرون من الريف يفضلون ذلك على العمل بالزراعة ، لكن المهاجر لا يكون بالضرورة جندياً ، كما كان المجند من مهاجري الريف ، وهم من غير العرب ، محرومين من العطا . في خلافة عمر بن عبد العزيز ، ويصدر بالذكر هنا أن جيوش الفتح كما جيوش الحرب الداخلية كانت تتألف في معظمها من العرب حتى مدة متأخرة من الخلافة الأموية ، وبالتالي فقد كان السبيل المشترك لمهاجري الريف هو الانتماء في حياة المدن التي استوعبتهم في مرافقها المتنوعة . وتتضمن مصادر الفقه والحديث والتاريخ بعض النصوص التي يمكن اعتبارها من مخلفات حركة الهجرة وما اتصل بها من تنظيمات وهي تتحدث في الغالب عن الهجرة من البادية لأنها كانت الشكل الوحيد للهجرة في صدر الإسلام . ومن ذلك قاعدة فقهاء تقول " لا تحرب بعد الهجرة " ويوجهها يمنع الأعرابي المهاجر من العودة إلى البادية ويمتنع المتنح إلى النساء ، فلو تزوج أعرابي امرأة من مدينة وأراد إخراجها معه إلى بادية فإنه يمنع من ذلك . وهنا الحكم تنسب المصادر الشيعية إلى الباقر (١٩) . وليس لدينا ما يشير إلى منع الفلاح من العودة إلى قريته . لكن الفلاح المسجل في ديوان الجند لا يستطيع ذلك بالتأكيد .

ترتب على اتساع الأمصار نهوض الاقتصاد الأمصاري (المدني) إلى مستويات غير مسبوقة . ولهذا التطور علاقة بطبيعة الفقة التي أسست الإسلام وقادت سيرورة التوسع وهي في الأساس قبيلة قرش وكانت كما هو معلوم قبيلة تمار ، وتميزت عن سائر القبائل والسكان في عموم العربيا بكفاتها السياسية والعسكرية والإدارية ومنها انهدرت معظم الشخصيات الكبيرة التي قادت هذه السيرورة التاريخية التي حملت اسم الإسلام . إن الاتجاه المبكر إلى التمصير وتوسع المدن القائمة وتشريع الهجرة إلى الأمصار ترتكز فيه نزوعات التاجر والتوسع وهو يتنقل البادية السياسية في ظروف نهضة وتحول اجتماعي . وتحت هذه القيادة بأفقه المفتح والفرح كانت رقعة الأمصار تتسع على حساب الريف والبادية وينهض تبعاً لذلك اقتصاد جديد يستند إلى مقومات جديدة تشمل اتساع التبادل النقدي وتطور النقود ونهوض الصناعة الحرفية . وأصبحت للملكة النقدية أحد الأشكال السائدة عند المسلمين حيث تردنا أرقام عن الثروات تشير إلى شيوخ ظاهرة أصحاب الملايين . وترجع هذه الظاهرة إلى عصر الصحابة الذين امتلك عدد من كبارهم ثروات نقدية طائلة كانت في معظمها على شكل

لر استقر المبدأ الذي يحمل المال عبء الخراج بدلاً من الفلاح . وهنا المبدأ يكاد يقتصر على الشيعة إذا لم تكن المذاهب السنية بتبنيته . كما أن الشيعة يجيزون اشتراط العكس على الفلاح إذا تم بالتراضي بين طرفي العقد . لكن عقد المزارعة والمساقاة في من مسائل الفقه والالتزام بها يخضع فقط لعنصر الوجود لدى المالك . وفيما عدا ذلك ، فإن هذه العقود لا تجري بالطريقة التي تنص عليها كتب الفقه ، إذ هي علاقة سائبة بين ظالم ومظلوم نادراً ما تتدخل فيها السلطة ، بل الأمر بالعكس فمن السلطة نفسها كان المالك يستمد قدرته على الإحلال لأنها في آخر الأمر سلطته لا سلطة الفلاح . وقد بقي الوضع في الريف على ما كان عليه في الدول السابقة ، وحل المسلمون محل أولئك السادة في نهج الفلاحين وظلمهم يشتت وسائل النهب والظلم . وفي رواية أوردها كل من أبو يوسف ويحيى بن آدم في كتابيهما الموسمين باسم إخراج أهل السواد شكراً حالهم إلى على بن أبي طالب فيعت مائة فارس مع ثعلبة بن يزيد الحماني فلما رجع ثعلبة قال في مسجد بني حمان : لله على أن لا أرجع إلى السواد أبداً . لما رأى فيه من الشر . ولم يفعل على شيئاً لتفسير الحال لانهكاه في الصراع مع الخارجيين عليه . فضلاً عن أن برنامجه الاجتماعي فيما يخص الريف لم يكن من الواضوح والشمول بحيث يتسع لمعالجة الوضع المعقد للعلاقات الزراعية في ذلك الوقت .

لكن الفلاحين وجدوا لهم كما بينا مخرج في إقرار الشريعة الإسلامية بحريتهم الشخصية التي صادرتها الأسباط السابقون حيث انفتح لهم طريق الفرار من قراهم لا سيما بعد أن يتحصنوا بالإسلام . وقد ترك ذلك تأثيرات تخريرية كبرى على الإنتاج الزراعي وتحولت قيعان عديدة إلى بلاغم بعد أن هجرها أهلها . ويبدو أن عفا ما دفع بعض المستشرقين إلى اتهام العرب بالتسبب في تأخر الزراعة في الأمصار التي فتحوها ، وحقيقة الأمر أن الزراعة كانت مزدهرة في الدول السابقة تحت حكم القناتة . فلما زال هذا القيد أخذ الفلاحون سيبلهم الترفع خارج دائرة المظالم التي عانوا منها طويلاً . ولم يكن في المشروع الإسلامي ما يمكن المسلمين من الترفيق بين المحافظة على وتيرة الإنتاج الزراعي وتحرير الفلاحين من القهر . بينما فشلت خطط الأمويين في إعادة الفلاحين إلى قراهم إذ لم يكن يمكن لهم إعادة حكم القناتة الذي اكتسحته موصبة التحول إلى الإسلام (١٥) .

ساهمت الهجرة من الريف في دفع سيرورة التمصير التي بدأت في عهد الخليفة الثاني ، إذ وفرت مادة بشرية ، كانت المدينة الإسلامية في حاجة إليها لكي تقوم بدورها في حياة المجتمع الإسلامي . وكانت الحقة التي وضعها المسلمون

ومؤسسات الأوقاف والأغنياء الوردية ما يخفف معاناتهم في أحوال غير نادرة ، وهو ما لم يكن يتيسر لأهل الريف أو البرادى (١٩) .

يتطرح عند هذا المقصد سؤال عن الآفاق الاجتماعية للاقتصاد الإسلامي وما يتحدث عنه السلفيون المعاصرون من ضمان اجتماعي وملكية وعادلة اجتماعية في الإسلام . وسنسمى هنا إلى تقديم ما يتيسر من الإجابة على هذا السؤال .

تحتوى سور الفترة المكية من القرآن على جملة من النصوص يمكن أن يتشكل منها اتجاه مناوئ، لأهل الأموال . من بين هذه ستة وثلاثين آية تهاجم الترفين والتمتع وتتهمهم بمعاودة الأثماء كما تحصلهم مستولية الفساد في الأرض وما يترتب عليه بالتالي من نقمة يصبها الله على المدن الكافرة . والمعروف أن تجار قريش الكبار كانوا هم الحضور الرئيسيين لدعوة محمد . ويبدو أنهم استكثروا عليه أن يكون نبياً بهما تزرع مكة والطائف بالعظمة الذين يستحقون أن تغاطبهم النساء . وفي الواقع لم يكن من الهين على وجهاء قريش أن يصدقوا نبوة رجل يعتاش من مال زوجته ، ولا شك أن محمد كان يتحسس من ذلك في دخيلته . ورغم انتصائه إلى عبادة وجهية ، فإن ملاسات وضعه الشخصى يمكن أن تكون أفاضت حواجز نفسية بينه وبين الإصرار على القرشية . ويمكن أن نفسر تبعاً لذلك ما نجده في القرآن من انحياز إلى جانب من ساهم المستضعفين ، وكان قد وعدهم في آية مكية بأن يبرئوا الأرض ويكونوا حكامها . وبعد الهجرة إلى المدينة لم تقع تغيرات تعطل من هذا الاتجاه . فأهل المدينة أقل ثراء من أهل مكة وكانوا في الغالب ملاكين صفار يتولون بأنفسهم استثمار قيعانهم ، وكانت الثروة بأيدى اليهود الذين كانوا دائنين ثابتين لأهلها . وفى المدينة التحق بمحمد شخصيتان كان لهما دور متميز في الصراع الاجتماعى بين المسلمين . وهما سلمان الفارسى وأبو ذر الغفارى ، وكان الأخير قد أسلم في مكة ميكراً لكنه عاد إلى موطنه حتى الهجرة حيث توجه إلى المدينة رأساً . أما الأول فكان عند الهجرة عبداً لأحد يهود المدينة . وكنت قد رجعت في كتابات سابقة أنه جاء من موطن المزدكية هارباً من ملاحقة حكامه الساسانيين ، وهو معدود في طبعة الزهاد الفقراء المناولين لأهل الثروة والرافضين للشيء . وبعد تحاققه بالنبي كانت له معه لقاءات ليالية منتظمة أثارها سخطه نساءه (الاستيعاب لابن عبد البر ٣٩٦/٢) (البر بفتح الهاء) .

في لفظة ألقية أشار أحمد أمين في " فجر الإسلام " إلى

سبائك وحلى ، ثم تطورت في غضون العصر العباسى لتصبح دنانير ودرهم . كما اتسعت الملكية العقارية في المدن الكبيرة مع اتساع عدد السكان والسياح وما استدعاه من توسع في بناء الدور والفنادق والمخانات وقصور الضيافة المتفردة . وكان من بين الملاك العقاريين فقهاء ورجال لاهوت ، ويقال أن عبد الله بن المبارك من كبار اللاهوتيين في القرن الثاني كان له أربعين دار من كل جانب يؤجرها للسكن (١٧) . وتطورت الصناعة الحرفية من خلال المشاغل المملوكة للدولة أو للأفراد . وتضمنت إحصائية أوردها مؤلف معاصر عن الصناعة بمدينة فاس أهام الموحدين الأرقام التالية (١٨) : دارين للسك . أربعة وستين معمل نسج ، سبعة وأربعين معمل صابون ستة وثمانين منبغة ومائة وستة عشر مصبغة . إثني عشر معمل حدب ونحاس ، أحد عشر معمل زجاج . مائة وخمسة وثلاثين مشغل للجبر والجس وأربعمئة حجر للكاغد (صناعة ورق) ومئة وثمانين مفرخة " . وذكر باقوت الحموى في مادة فاس من معجم البلدان أن مطاحنها بلغت ثلاثمئة في رواية وستمئة في رواية أخرى . ويمكن قبول هذه الأرقام عندما ننزع في الاعتبار أن فاس كانت قد أضحت بعد وقت يسير من تقيدها إحدى أكبر حواضر الغرب . وكان هناك نشاط تجارى متساو مع هذا القدر من الاقتصاد المنتج متفكك عنه فيما بعد . كما تبدلت النظرة الاجتماعية للنمو إلى حدود وأعيد الاعتبار لما كان بعد وضعاً منها كهيئة الحاكم والجهام بما انعكس في مباحث الفقهاء ، ولو أن مخلفات النظرة البدوية لهذه المدن واصلت حضورها في الوعي الاجتماعى ، مما نجده لدى شاعر مثقف كالمتنبي في تصويره كافور الإخشيدى بالهجمة ..

كان التفاوت بين الناس في ظل الاقتصاد الإسلامى كبيراً ، وهو في الريف أشد منه في المدن . وقد وقع الفلاحون الذين بقوا في ديارهم ضحية استغلال من النمط الساسانى والبيزنطى . ولم يكن لهم أى حق في مقابل الملاكين الذين كان الكثير منهم على صلة بالسلطة المركزية أو من أرباب الدولة أنفسهم . وكما لاحظنا أننا لم يكن للحقوق التى نص عليها الفقهاء قيمة عملية في دائرة العلاقة بين الفلاحين والملاكين ، وكان في مقدور المالك حتى لو أراد التقيد بالشرع أن يستفيد من جواز الاشتراط في العقود فيسلب على الفلاح ما يريد من شروط لأن الأخير لا يملك من وسائل المساومة غير قوة عمله . وفى المدن كانت أجور الشغيلة متدنية ، لانهاد متوسطها يكفى لتوفير الكفاف لعائلة الشغل . على أن سكان الحواضر الكبيرة كبنغاز ودمشق والقاهرة ، والأخيرة تحت الفاطميين بالخصوص ، كانوا يجدون في عوائد الإحسان الذى تقدمه الدولة

طالب وسلمان الفارسي ، الأول نص عليه في الكلام المنسوب إليه في التفسير والثاني في امتناعه الشخصي عن الاقتناء والامتلاك . والمنسوب لعل في هذا المعنى يمكن أن يقبل التوثيق لها للاعتبارات التي تناولتها في دراستي لهذا الموضوع ، وعلى هو الإمام وقد تزوج اتهاه أدارهم فقاصوا عنه بما لم يستطع القيام به أو الإعلان عنه من أمور ، بما في ذلك تحركهم ضد الخليفة الثالث وقتله . لكن سلمان وأبو ذر كانا أوثق صلة بمسألة تحريم الكثر إذ لم يتسلكا أي شيء . بينما لم يلتزم على بالتحريم فكانت له ممتلكات ، ولو أن التاريخ لم تذكر إن كانت له موجودات نقدية ، كما أن تركته لم تتضمن شيئاً من هذا القبيل ، ونسك بالتحريم مؤسس المذهب الخفي أبو حنيفة فكان تبعاً لمؤرخيه يحتفظ بالأربعة آلاف المائتة عن على ويوزع الباقي من أرباحه في تجارة القماش . كما يتردد صدق لهذا الرقم وللضيق بجمعها في مصدر شيء في القرن الرابع الهجري . وهذا يشكل من قضية تحريم الكثر تراث يفرق سابقة لأى مسلم يفكر بإعادة النظر في أساسيات الاقتصاد الإسلامي وهو ما لم يحدث حتى الآن . وقد تخلص الشيعة من الزامات أبو ذر بتخرجات ذكرتها في مواضعها ، أما السنة فهم يخطئون ولا يرون فيما تمسك به إلزاماً لهم .

بالإضافة حكم آية الكثر يكون الإسلام قد حسم موقفه إلى جانب التطلق الفردي وأقر بالتفاوت بين الناس في حفظ العيش والمقتنيات دون أن يتصور إمكان رسم حد أعلى لهذا التفاوت ، وقد نصت الآية (٣٢ / زفر) على ذلك صراحة " نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا وفرغنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخياً " أى ليكون بينهم المخدم والحامد والمالك والأجير .

لكن الإسلام نظام أسبوي وشارك في إقامته فئات من طبقات شتى ، وهو إلى جانب قيادته التجارية خارج من رحم المجتمع المجاهلي شبه العشائري ، فكان لا بد أن يتأثر بهذه المتعلقات في تشكيل اقتصادياته وسنوجز ذلك فيما يلي :

١- **قطاع الدولة :** بينت في أول الكلام أن الدولة الإسلامية قلقت قيمان الصواني في الريف وبعض المشاغل والمعارات في المدن . هذا من جهة الملك للغير منقول . وللدولة أيضاً ملكية نقدية تشكلت منها خزينتها العامة . وتتألف هذه تبعاً للفقهاء من المصادر الآتية :

أ - **حصيله الحراج :** وكانت تؤخذ نقداً وعيناً ، وقد تفاوتت مقاديرها حسب المواسم والحكام . وليس لدينا أرقام مضبوطة بشأنها ، إذ تصل بعض الرويات بفراج العراق مثلاً

احتمال تأثر أبو ذر الفغاري في دعوته ضد الاكتناز بالزردكية ، وأنا أرى أن التأثير المؤدكي أقرب إلى سلمان منه إلى أبو ذر الفغاري الذي عاش في بادية غفار بعيداً عن حارة نشاط الزردكية في فارس والعراق ، مهما يكن فإن مشور شخصيتين كهاتين الشخصيتين إلى جانب محمد في المدينة يمكن أن يكون قد ساهم في شد نزعاته الاجتماعية التي حملها معه إلى مكة . وبالاقتناء إلى هذه الخلفيات كنت قد فسرت آية الكثر (٣٤ / توبة) التي نصت على تحريم اقتناء ما يزيد عن الحاجة من الأموال . ولهذا النص متعلقات هامة استوفيت الحديث عنها في السابق وهي بإيجاز تشير إلى خطة شهدتها سنوات الهجرة الأولى لمنع انقسام المجتمع الإسلامي الناشئ إلى فقراء وأغنياء . ويختص التحريم بالملكية الشخصية في شكلها النقدي المؤلف في ذلك الحين من الذهب والفضة سواء كانت مسكوكات أم سيالكة . وتبعاً للتفسير فقد أمر الأغنياء أن يحتفظوا لأنفسهم بما يكفلهم لمدة سنة ، وينفقوا الباقي . ولم توضع التفسير كيفية الإنفاق وما إذا كان المطلوب منهم تسليمه للنبي أو تقديمه مباشرة للفقراء ، لكن الإنفاق إلزامي حيث اعتبر كل ما زاد عن الحاجة في حكم الكثر المحرم . ولم يمتد التحريم إلى ملكية وسائل الإنتاج أو عروض (بضائع) التجارة التي تبقى وفق هذا الحكم في أيدي أصحابها يستثمرونها ويصرفونها على أن لا يحتفظوا من أرباحها بما يزيد عن حاجتهم . وقد قدرت بعض التفسير الحد الأعلى لما يجوز الاحتفاظ به بألف درهم في السنة ، ولكن معظمها يتناول تحديد آخر منسوب لعل بن أبي طالب يجعل الحد الأعلى أربعة آلاف درهم . ويقول المفسرون إن الصحابة شق عليهم هذا الأمر فنسخت آية الكثر بآية الزكاة التي أباحت لهم امتلاك الأموال بدون حدود مقابل دفع النسبة المقررة للزكاة . ونص آية الزكاة " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها " وقد فسرت على أنه لم يعد مأموراً بأخذ جميع أموالهم وإنما بعضها لأن من التمييز . أما قوله " تطهرهم بها " فإن دفع الزكاة يجعل ما تبقى من المال طاهراً أى حلالاً مهما كانت مقاديره ، وتيسر الزكاة هنا مطلب للأغنياء لا للفقراء ، لأن الأغنياء آمنوا بها على أموالهم وثبتت لهم حق التصرف فيها وتسيبتها لصالحهم الشخصي .

إن عدم تحريم الكثر والاكتفاء بدفع الزكاة متفق عليه بين المسلمين بدءاً من الصحابة . وقد خرج أبو ذر الفغاري على هذا الإجماع بآية الكثر وكونها غير منسوخة . وكانت حركته في خلافة عثمان تستند إلى تفسيره الخاص به للآية حيث دعا إلى إخراج ما زاد عن حاجة أغنياء المسلمين من المداخرات النقدية . وكان معه في هذا التفسير على بن أبي

الطبيعية كالأنهار والينابيع والسيول .

* المعادن الظاهرة ومنها الملح والماء المعدني والكبريت

والقير والنفط (٢٢) والمولفي والكحل والياقوت والحجارة والطين . وهذه مشتركة بين الناس لا يجوز تملكها لأحد ، واستثمارها يكون بالأخذ منها رأساً حاجة استهلاكية أو لنقلها إلى الأسواق وبيعها هناك ، إذ يحق لأي فرد تسويقها والأنهار بها دون أن ينع يد عليها ويمنع منها الغير .

* المعادن الباطنة : وهي ما يكون في مناجم تحت

الصعيد ولا يتوصل إليها إلا بشغل ومؤونة ، ومنها الذهب والفضة والحديد والنحاس والرخاس ويختلف الفقهاء حول ملكيتها : قال بعضهم إنها مشتركة لا يجوز فيها التملك والإقطاع ، وهو مذهب الحنابلة والميل الغالب عند الشيعة ، وأجاز آخرون ملكيتها وإقطاعها . ومذهب الحنابلة والشيعة هنا يعني نقلها من الملكية العامة إلى ملكية الدولة واستثمارها مباشرة من قبلها ولا يعني إباحتها للناس كما يباح الملح والماء .

هذا فيما يخص أحكام الفقه حول المعادن والتي ترد في اصطلاح القدماء بمفهوم أوسع من مفهومها الحديث ، أما على الفعل فإن المعادن الظاهرة كانت تستثمر بإحدى طريقتين : الأخذ منها رأساً لحاجات الناس الاستهلاكية أو للبيع في الأسواق وهو حال المالح والقيارات والمكاحل والينابيع المعدنية التي تعامل كالأنهار . والوضع الآخر أن تعطى الدولة لمن يستثمرها بالضمان . ويدخل هذا في باب الاحتياز الذي يحصر حق استثمار مرفق معين بالضمان ، وكان هذا هو حال النفط والكبريت والياقوت أي المعادن ذات المردود الاقتصادي العالي . وقد اتبعت هذه الطريقة أيضاً في استثمار المعادن الباطنة عدا الذهب والفضة التي كانت في المعتاد تحت تصرف الدولة مباشرة .

إن التفريق بين الملكية العامة وملكية الدولة واضح في نماذج وضع الأراضي الخارجية والصوامي ، لكن مفهوم الملكية العامة وهي الخارجية في الأراضي ، والمعادن في اقتصاد المدينة يبدو على شيء من الالتباس . هناك من المرافق ما هو مشترك أي مباح كالمالح ويصدق عليه بالتالي وصف الملكية المشتركة ، لكن المرافق القابلة للاستثمار بالضمان والإقطاع تنفد صفتها كملكية عامة حين تكون في يد الضامن أو المقطاع ، لأنه يستولي على مردودها لنفسه ، وهذا هو حال الأراضي الخارجية والمعادن . وما يتبقى من مفهوم الملكية العامة عندئذ لا يتعدى ملك الرقبة التي يترتب عليه احتفاظ الدولة بحق انتزاع المرفق من المستثمر حين تروى

إلى المائة مليون درهم في عهد عمر بن الخطاب ، وتنزل بها في عهد الحجاج إلى ثمانية عشر مليون . وفي القرنين مبالغة وهذا يردان للتدليل على أثر العدل والجور في الحسبية ، لكن الإخراج بما في ذلك ما يبقى من الموارد الكبرى للدولة طوال عصور الخلافة .

ب - المحسس . وهو ضريبة عالية نسبياً إذ تعادل عشرين بالمائة من موضوع الضريبة وتفرض على المعادن وما في حكمها من الأحجار بما في ذلك ما يستخرج من البحر من الجواهر . والنصاب في المحسس عشرين دينار .

ج - الزكاة ونسبتها ٢,٥ بالمائة من مال المسلم . وكانت الدولة بعد الراشدين تجبها وفق الشرع وتضيفها إلى خزنتها ولا توزع منها إلا القليل على مستحقها من الفقراء ، ثم أخذت تتساهل في جبايتها منذ العصر العباسي الأول ، وستفصل ذلك لاحقاً .

د - الجزية . وهي ضريبة الرؤوس على أهل الذمة والحد الأعلى فيها ثمانية وأربعين درهماً والأدنى أثنى عشر . وتفرض على الذكر البالغ دون الصبي والمراة . وكانت حصيلتها تنقلص مع انتقال المزيد من الذميين إلى الإسلام .

هـ - العشور . وتفرض على التجارة الخارجية (المستوردات) بنسبة عشرة بالمائة على التاجر اللبي وخمسة بالمائة على المسلم وهي بمثابة الرسم الجمركي . وليس على التجارة الداخلية ضريبة .

و - الأموال التي لا وارت لها .

ويحرم الشريعة أية ضرائب أخرى كاللكوس . وللغزالي رأي في أموال الدولة كما آلت إليه في عهده أفضى به إلى القول إنها حرام كلها . فالتبعية والنفى . والزكاة لم تعد موجودة والجزية تجب بأنواع من الظلم لا يحل أخذها بها . فلم يبق للدولة مورد شرعي (٢٣) . أورد هذا الرأي ليقول إن الأخذ من السلطان حرام . وقد وقع في تناقض بين إباحة التبعية وتحريم المكوس .

٢) الملكية العامة : وهذه تشمل قيعان الحراج المملوكة رقبته دون أن تعتبر من أملاكها الصرفة لأنها في أيدي مستثمريها الذين يترارونها . ويتألف من هذا الصنف معظم قيعان العالم الإسلامي عدا العربيا كما سبق أن بينت .

* رؤوس الجبال ويطون الأودية والغابات ومصادر المياه

الإسلام الأول فضلاً عما يؤكد من نفقة للمستضعفين وأنصارهم في قيادة الدعوة ولم يستمر هذا التقليد طويلاً . فقد خرقه عثمان بن عفان الذي حمى نفسه وأقربائه وأنصاره . وانتهى الحمى بوصفه المشترك من ذلك الحين وحتى في كتب الأحكام السلطانية المختصة بفقهاء الدولة وما يتعلق بها . وقد استخلصت هذه الكتب أحكامه من سوابقه في عهد النبي والخلفين الأول والثاني ، وحاول عمر بن عبد العزيز العودة إليه في مدة حكمه القصيرة وثبت بشأنه اجتهداً جديداً ، إذ قضى بعدم جواز حمى الدولة الذي مارسه النبي محمد والخلفيتان وأن المراعى يجب أن تبقى مشاعة ليس للدولة فيها حق خصوصي دون سائر المسلمين (٢٥) .

٤) في فقه الاقتصاد أحكام ذات طابع اجتماعي تحمل بعض سمات المشاعة الجاهلية ، تعدد منها العناية بالمساكين أو المتطعنين منهم . وكانت تخصص لهذا الغرض خانات على الطرق الخارجية ينزل فيها المسافرين دون أجر . وهو تقليد استمر حتى القرن الحادي عشر كرس روح الضيافة الجاهلية مرفوعة إلى مستوى الدولة . ومنها حرّم أخذ الأجرة على استعمال الطرق والجسور عما كان شائعاً في العصور الماضية ، وكانت الجسور تؤخذ بالضمان كمرقق تجارى حتى وقت قريب (٢٦) . ومن هذا القبيل أيضاً إباحة البائسين للأفراد حيث أبجى لأى إنسان أن يدخل بستاناً ويأكل من ثماره لحد الشبع بشرط أن لا يحصل معه شيئاً منها . وليس لصاحب البستان منعه . ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً في استعمال الأسواق التي اعتبرت من المرافق المشتركة ومنعوا تأجير حوائطها .

٥) الزكاة : وتعنى في الأصل الطهر والنقاء . ومرادفها الصدقة ، واشتقاقها من الصدق . وكلا الجفنين من السامى القديم ، ترددت الزكاة في السور الملكية وفسرت هناك بأنها تقديم المال تبرعاً لا وجوباً ، ثم تحدت فيما بعد كاصطلاح يعبر عن فرض ديني ثابت لتصح واحدة من الفرائض الخمسة . ثم ذلك ما بين سنة ثمانية وتسعة للهجرة وهو زمن متأخر من حياة النبي أعقب فتح مكة واستكمال " سلسلة العرب " . ويمكن أن نستدل من هذا التأخير في حكم فريضة اقتصادية على وجود خلاقات منعت من تبلور مرفوق نهائى منها خلاف ما حصل منذ البدء للفرائض الأربعة الأخرى . وقد تحدثنا في الأسطر الفارطة عن خطة محرم كنز الأموال وذكرنا أن الزكاة جات ناسخة لتلك الخطة مما يجعلنا نعتقد أن القيادة التأسيسية للإسلام كانت قد خاضت صراعاً بشأن الأموال قبل أن تستقر على شرعة الزكاة . وقد مر بنا في حديث الكنز أن أغنياء الصحابة اعتبروا الزكاة " طهرة للأموال " بمعنى أن المسلم إذا دفعها يصبح باقى ماله طاهر

في ذلك مصلحة حسب الفقهاء ، وفى أى وقت حسب الواقع . وبهذا لا يبدو تصنيفنا لهذه المرافق في عداد الملكية العامة دقيق بما يكفي . الأنضبط هنا هو ما استعمله كارل ماركس عند حديثه عن قضية الأرضى في الشرق والعالم الإسلامى حيث قال في إحدى رسائله : يبدو أن المحدثين هم أول من عزم مبدأ " لا ملكية خاصة في الأرضى في آسيا " . إن تعبير لا ملكية خاصة ، يخدم الحاجة إلى تمييز ما هو ملك عام مشترك ، عما هو مندرج في عداد المفهوم الآسيوى للملكية الذى يتحدد بتقديرى في ملك الرقبة ، التمايز بدوره عن الملك الصرف للدولة وهو المتمثل في الصوائى ، وعن الملك المشترك المتمثل في حالة القبر والملح ، كما هو متميز عن الملك الصرف للأفراد (التمايز الأخير هو ما يعطى ملك الرقبة بالنسبة لمستثمري صفة الحيازة دون التملك) .

٦) الحمى : يكسر الحياء وتخفيف الميسم والألف المقصورة ، يراد به الحمى العام ، المكان الحصون الذى يستوجب الحماية ضد وصول الغير إليه . وهو متداول حالياً في لغتى الكلام والكتابة بهذا المعنى . ومن ألقاب على بن أبى طالب عند الشيعة المعاصرين " حامي الحمى " التى يخاطبه به وقت الشدة . والحمى في الفقه هو المراعى التى تخصص لفرد معين أو فئة معينة ويمنع منها الآخرون . والاصطلاح في الأصل جاهلى إذ كان التفتت من سادات الجاهلية يستولى على موضع لترعى فيه أنعامه ويمنع غيره من الرعى فيه ويسمى ذلك الموضع حمى . ومن طرائف الأعراب ، أن إغرابياً أكل على مائدة سليمان بن عبد الملك فكان يد يده إلى الجهة التى يأكل منها سليمان ، من القصص ، فقال له سليمان كل مما يليك . فقال له الأعرابى : فيها شيء حمى ؟ وقد أبطل النبي الحمى الفردى بحديث " لا حمى إلا لله ورسوله " المتفق عليه بين الفقهاء . ومارسه للمصالح العامة : . ففي كتاب الأموال لأبو عبيد أنه خصص مرمى للخيرول المعدة للقتال (٢٣) ، وعندما كثرت حصيلة الزكاة في زمان عمر خصص لها مراعى على سبيل الحمى وفتحها إلى جانب ذلك . لمواشى الفقراء وأغنامهم ومنع منها الأغنياء . ويقول أبو عبيد إنه حمى لإبل الصدقة ولابن السبيل معاً (٢٤) . وللقصود بابين السبيل هنا عامة الفقراء ، وهو المعنى المتضمن في مصطلح " تسبيل " الذى يعنى إشاعة الشيء للناس .

تبعا لذلك يكون الحمى ملكية مشتركة بين الفقراء . ترعى فيها أغنامهم ولكن بقرار من الدولة ، بينما يصبح من أملاك الدولة العرفية حين يخصص لأغنامها . ونقل الحمى من الفردى إلى المشترك يتأكد به تأثير المشاعة الجاهلية في

للأموال - بمعنى أن المسلم إذا دفعها يصبح باقي ماله طاهر من الحرام ويحق له التصرف فيه مهما بلغت مقاديره ، واستخلصنا منه أن تشريع الزكاة كان مطلب الأغنياء لا الفقراء ، مما يفسر بالتالي تأخرها في الزمان عن بقية الفرائض .

تفرض الزكاة على النقد وهو الدراهم والدنانير وعلى سبائك الفضة والذهب مقدرة بالنقد . ومن الحيوانات على الإبل والبقر والغنم ومن الغلال على الخنطة والشعير والتمر والزبيب . وفي الفواكة والبقول خلاف . ولا تفرض على غير هذه الأموال . ونسبتها في النقد ٥ ر ٢ بالمائة ونصابها عشرين دينار أو مائتي درهم . وللحيوانات نسب خاصة ، لأن زكاتها تؤخذ عيناً فالإبل نصابها أربعة وعشرين والبقر ثلاثين والغنم أربعين وتفرض على كل حد منها زكاة عينية بحسابات معقدة . ونصاب الغلال - وتؤخذ عيناً كذلك - خمسة أوسق وتعادل ثخافته وسبعة وأربعين كيلو جرام . ويؤخذ عشرها فيما يسقى بالمطر أى بنسبة ١٠ ٢٥ بالمائة ونصف عشرها فيما يسقى بالآلة أى بنسبة ١٠ ٢٥ بالمائة . والزكاة العينية هي من نتائج ضعف الاقتصاد النقدي في صدر الإسلام . ولم يستطع الفقهاء تحويلها إلى النقد في عصورهم لتحرجه من الاجتهاد فيما ورد فيه نص . ويدخل الدين المساوي هنا كعمق فعال ضد الاجتهاد إذ يفترض أن الأخذ عيناً هو أمر إلهي ولا علاقة له بالوضع الاقتصادي في زمانه .

جئى الزكاة من طرف الدولة . وكان النبي قد بدأ بتعيين موظفين لهذا الغرض يبعثهم إلى النواحي التي أسلست من العربيا يسمى أحدهم " مصدق " بتشديد الال ، أى جابي الصدقة ، ويخلى المصدق جباية الزكاة من المشمولين بها وتوزع الحصص على المستحقين من أهل الناحية وبعث الباقي إلى المدينة ، وتوزع حصيلة الزكاة على ثمانية أسهم عدتها آية الصدقات (٦٠ / ثمة) للفقراء والمساكين والغارمين والعبيد المكاتبين وابن السبيل والمؤلفة قلوبهم والماملين عليهم - المصدقين - وفي سبيل الله . واختلف المفسرون والفقهاء حول المقصود بالفقر والمساكين دون أن يصلوا إلى رأي مستقر . وعندى أنها فئة واحدة يصدق عليها وصف الحاجة التي يستحقون بموجبها حصتهم من الزكاة . وروى عطف على بعضها لكي يستقيم نسق الآية . والقرآن كتاب أدبي مقيد بشروط الكتابة الفنية التي لم تستثن منها آيات الأحكام يضمنونها التقريرى الخالص . ولكي نأخذ فكرة من ذلك نقرأ آية الصدقات ضمن سياقها في السورة لنرى كيف تندمج في نسق بلاغي من خلال اتصالها بما قبلها .

" ومنهم من يملكون في الصدقات فإن أعطوا منها وضوا وإن لم يعطوا منها إذ هم يسخطون . ولو أنهم وضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبي الله سبوتنا الله من فضله ورسوله إنا إلى الله وأغبين .. إنا الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فيضة من الله والله عليكم حكيم " .

إن الآيتين الأولى والثانية سجاليتان والثالثة من آيات الأحكام ، ولكن المستوى البلاغي للثلاثة متفاوت ، وقد تم الحفاظ على نسق الآية الثالثة بإضافة المساكين إلى الفقراء وعدم التقيد في ترتيب المستحقين تبعاً لدرجة استحقاقهم ، وإلغا روعي انسجام وزن العبارات ، كذلك لم تقيد الآية بالتسميات المضبوطة للمستحقين فذكرت " في الرقاب " للإشارة إلى العبيد المكاتبين وابن السبيل للمسافر المتقطع . ويدون ذلك كان النسق البلاغي للآية سيختل بحيث تقرأ على الوجه التالي :

" إنا الصدقات للفقراء والغارمين والعبيد المكاتبين والمسافر المتقطع والمؤلفة قلوبهم والعاملين عليها وفي سبيل الله " فتخرج عنئذ عن لغة القرآن ، وهذا ما لم يضعه الفقهاء ولا المفسرون في حسابهم عند البحث عن معنى الفقراء والمساكين . أما الغارمين فهم المديونين الخارجين عن السداد . والعبيد المكاتبين ، المعبور عنهم بكلمة (وفي الرقاب) هم الذين يسعون للاعتاق لقاء مبلغ يدفعوه لسادتهم وابن السبيل هو المسافر الذي انقطع عن أهله ونفذ ماله ، والمؤلفة قلوبهم هم شخصيات من أهل حكة وغيرهم اشترى محمد ولاهم بالمال ، وقوله في سبيل الله قصد به الجهاد والمصالح العامة بما فيها ما ينتق لتسيير أسمر الدولة .

تفرض الزكاة على جميع المال الذي يشعل رأس المال والربح فهي ليست ضريبة على الربح ، وإذا جبت على الوجه المطلوب فإن حصبتها يمكن أن تكون مرتفعة لا سيما بعد إضافة عشور التجارة الخارجية . غير أن هذه الحصيلة لا تنحب كلها للحتاجين ، فهناك سهم للمصالح العامة المفترض أن الاتفاق عليها يتم من الموارد الأخرى وليس من مال الزكاة . وسهم الموظفين العاملين فيها . والأسهم الستة الباقية توزع على ستة أصناف ، فهي إذن ليست شرعة حسان وضعت حصراً للفقراء ، وما يتال الفقراء منها مقدار بما يكفي للحصول على وجهات طعام بسيطة وما يسد تكاليف زواج رجل فقير . ولا تتضمن الحصة تأمين السكن . ورغم أن الزكاة جبت في عهد أبكر وعمر بالطرق الشرعية ومن

وضع أكثر الفقهاء للشككية القانونية في تفريق حكم المحرز عن غيره فقالوا إن من سرق متاعاً مشهوداً على دابة بقيمة ربع دينار تقطع به فإذا سرق الدابة وما عليها لا يقطع لأن الدابة هنا غير محرزة (٢٨). ومن سرق من الجيب الخارجي لإنسان أو من كسه لا يقطع ، ويقطع من سرق من الجيب الداخلي (٢٩). وإذا جاء لص ليلاً ووجد باب دار مفتوحة وأهلها نيام فدخل وسرق لا يقطع (٣٠). هذا مع التنبيه إلى أن عدم القطع لا يعنى إباحة السرقة وإنما يعاقب السارق بالتعزير وهو عقوبة تأديبية تتم بالجلد مادون الحد في العقوبات الشرعية (أدنى مقدار للجلد الشرعي هو أربعين لشارب الخمر ، والتعزير يجب أن يكون أقل من هذا العدد . وجعل عمر بن عبد العزيز حده الأعلى خمسة عشر) .

إن جعل الأحرار بهذا المعنى الضيق شرطاً في قطع يد السارق يعنى تقليص ما يصدق عليه وصف الملك الفردي إلى حدود قلقة تزول مثلاً بمجرد السهو عن إغلاق باب الدار ليلاً أو ترك الدابة سائبة أو وضع النقود في الجيب الخارجي ، ومع أن اشتراط هذا الشرط قد يكون استهداف عدم التوسع في تطبيق عقوبة القطع القاسية فهو يدل من جهة أخرى على عدم تطور مفهوم واضح ومقتن للملكية الأفراد ..

نخلص مما أوجزناه في القسم السابق إلى وجود قطاع مشترك في الفقه ، متمايز حيناً ومتداخل حيناً مع الأصناف الأخرى للملكيات وبشكل مختلف عليه وغير محسوم . ويكشف لنا ذلك من جانب هام من تعارضات البنية المعقدة للاقتصاد الإسلامي في جانيه النظرى والرسمى . وسنحتاج لاستكمال صورة هذه التعارضات إلى التذكير بالأمور التالية :

(١) تفاوت المبادئ الاقتصادية تبعاً للدين حيث تحسكت العقيدة في المسئلة الاقتصادية . فقد فرضت الجزية على غير المسلم وأغنى من الزكاة رغم أن مقدار الزكاة المتحقق على فرد معين قد يكون أعلى من مقدار الجزية . ويرجع ذلك إلى أن الجزية أريد بها معاقبة من بأى الدخل في الإسلام بإذلالهم وهو العلة المصرح بها في آية الجزية (٢٨ / المائة) . " فاتفقوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمن من حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون " . واشتقاق الجزية من الجزاء الذى يعنى العقوبة في أحد معانيه ، بينما يعتبر أخذ الزكاة من المسلم من باب التطهير ، كما صرح به آية الزكاة فكما يدل عليه المعنى

غير تساهل مع المكلفين بها حتى أن أبو بكر اعتبر المستعنين عن دفعها في عداد المرتدين وقَاتلهم لأخلفها منهم ، فإن مشكلة الفقهاء لم تتمثل في ذلك العهد . وتدل تواريخ الخلفيتين على وجود فقهاء في نفس المدينة التى قاضت عليها أموال الفتوحات وتكاثر فيها الأغنياء .

وعندما نتابع نظام الزكاة في التطبيق نجد أن الإخلال بجبايتها يبدأ من خلافة عثمان الذى أجاز للأغنياء إخراج زكاتهم بأنفسهم وأعفاهم من تقديمها للسلطات المختصة بأخذها .. وفى خلافة معاوية أعيدت الجباية ولكن لضمان مورد إضافي لبيت المال ، الذى ازدادت أعباءه مع تطور الدولة الإسلامية إلى امبراطورية . وبذلك لم تعد توزع على المستحقين . واستمر الحال على هذا بعد معاوية حتى العصر العباسي الأول : نجى الزكاة وفق المقادير الشرعية وتذهب لبيت المال دون أن يبرز منها شيء على الفقراء . وإلى ذلك يشير أبو حمزة الخارجي في خطبة فرج بها أهل المدينة عند احتلالها لها أيام مروان بن محمد آخر خلفاء الأمويين . قال أبو حمزة : " يا أهل المدينة اخبروني عن ثمانية أسهم فرضها الله في كتابه على القرى والضعيف فجاء تاسع ليس له فيها سهم فأخذوا لنفسه ؟ (٢٧) " ولهذا السبب قال كثير من الفقهاء بعدم جواز دفعها للسلطان وشجعوا المكلفين بها على تقديمها للحتاجين بأنفسهم .. ومع التساهل في جبايتها فيما بعد لم تعد الزكاة أكثر من تبرع شخصي يتقدم به الأغنياء والورعين من الأغنياء . وقد تسك الباصرون الذين احترقوا السطر وقطع الطريق منذ أواخر القرن الثانى يشتهر الأغنياء من دفع الزكاة لشرعة سلوكهم .

٦ - إن مبدأ الملكية الصرفة لم يتطور قاماً في الفقه الإسلامي . وهناك دليل هام عليه من التعليقات المتعلقة بتطبيق عقوبة قطع الدين على السرقة . فقد قرأ الفقهاء ما بين حالتين للمال المسروق هما : أن يكون محرزاً أو يكون بلا حرز . وطبق القطع فقط في حالة المال المحرز . واختلف الفقهاء حول تحديد الحرز ، والتفق عليه عموماً إنه ما كان في موضع مفلق أو مدفون . كان يتصور السارق أو يكسر الباب فيدخل ويسرق أو ينش في مكان يعرف أن به مال مدفون فيأخذه . ويوجب هذا التحديد لا تقطع يد السارق لأشياء المطروقة في الطرق حتى ولو عرف صاحبها . كذلك لا يقطع السارق من الخصامات والمساجد وغيرها من الأماكن المفتوحة للصوم . واختلفوا في سارق ستارة الكعبة فقال أكثرهم إنه لا يقطع . وكذلك من سرق قتاديل المسجد وسجائده لأن استعمالها مشترك أى أنها غير مملوكة لفرد معين . وهكذا حكم من سرق الحيوانات سائرة في البر والرعى خلافاً لمن يسرقها وهي مملوكة في حظائرها .

على أبواب موسعة لمعالجة أحكام النشاط التجاري أو ما يتدرج اليوم تحت اصطلاح "الزئس" . وتضم هذه فى المعتاد ما يحل الانحياز به وما يحرم ، عقد البيع أصناف البويع المسموح بها والنتهى عنها والمكروهة . ضمان البيع ، أحكام المقود . أحكام العيوب للملابحة . بيع الشر . بيع الحيوان . الصرف وما يعلق به من تبادل نقدى ، البيع لأجل ويسمى عندهم السلم بفتحعين ، والسلف ، الرهن ، التفليس ، الحجر ، الضمان ، الخوالة ، الكفالة ، الوكالة ، أحكام النزاع فى الأملاك ، الشركة ، المضاربة ، الودائع ، الإجارة ، أحكام الدين ، أحكام الصناعات ويدخل فيها المقاولات . ومعظم هذه الأبواب داخلة اليوم فى القوانين التجارية المعمول بها فى البلدان العربية .

ولقى التجار تشجيعاً من الشريعة الإسلامية فى ركنين هامين : الأول عدم التسعير وترك الأسعار خاضعة لأوضاع السوق . وهذا الحكم متفق عليه بين الفقهاء الذين يستندون فيه إلى أحاديث تنهى عن التسعير . وقد استقصى السيوطى وروايات هذه الأحاديث فى كتابه النفاذ الهام للحدث فوضعها فى مرتبة الحديث الحسن (٣٦) . وهو ما كان أعلى من الضعيف وأدنى من الصحيح ، ومثل هذه المرتبة فى الروايات لا ينهضى الركون إليها فى تثبيت شريعة ، ولكن يبدو أن الحديث مسلم به عند الجميع وهو ما اتفقت عليه مصادر السنة والشعبة التى لا تتفق فى كثير من الأمور . وجعلنى وروده لدى الفريقين أصرب نسبته إلى التنى محمد ، الذى يبدو هنا خاضعاً لأكية التجارة القرشية . وقد استثنى مالك من عدم تسعير الأقوات فى حالات الغلاء . فيما نقله الماورى فى الأحكام السلطانية . ولعل هذا ما يفسر ظهور عادة تثبيت الأسعار على السلع فى أسواق الأندلس التى تبنت المذهب المالكي فى أحكامها الفقهية . كما اشترط الإسعاعيلية التزام التاجر بسعر السرقة السائد وعدم البيع بسعر أعلى (٣٧) . ويبدو أن هنا خاص بالأطعمة دون غيرها .

الثانى السماح بالاحتكار إلا فى ست مواد هى الحنطة والشعير والتمر والزبيب والسنن والزيت . وأحاديث التنى المشد من الاحتكار تختص هذه الأصناف التى كانت تشكل مادة العيش الأساسية وقبعا عداها لم يمنع التاجر من احتكار السلعة للتحكم فى الأسعار . وأيضاً مختلفون فيما إذا كان الاحتكار محرم أو مكروه ، لكنهم يبرهون على السلطة إيجاب المحتكر على البيع ، فالتحريم أو الكراهية يرتبطان هنا بالإثم الذى يتصله المحتكر وليس بحكم القانون فيه .

والتجارة الإسلامية تصدير واستيراد . وكان تطور

الأسمى للمصطلح . والزكاة من العبادات التى يؤدونها المسلم فيشاب عليها وتخلو مكانة عند الله يوم القيامة ، وهذا ما لا يجوز للكاثر . ولذلك يقول المحقق الحلى إن الكاثر يجب عليه الزكاة لكن لا يصح منه أدؤها . (٣٨) . وهذا كما لو صلى وهو على كثره فإن صلاته لا تقبل وكما لو شارك فى الجهاد وقتل لا يكون شهيداً ، كما أنه لا يأخذ حصة المقاتل المسلم من الغنيمة وإنما يرضخ له أى يعطى ما دون الحصة الشرعية . والتزاماً بقاعدة "وهم صاغرون" فى الآية يفرض على الذمى أن يأتى بنفسه إلى الجهة المخولة بالمجابهة ليسلم ما عليه من الجزية . وهذا خلاف الزكاة حيث يذهب المصدق إلى أماكن استحقاقها لمجابهتها بنفسه . ويجب على الذمى أن يسلم جزئته قائماً والقابض منه قاعداً ، ويضيق بعض الحنفية أن يأخذ القابض بتلابيبه ويقول له أعط الجزية بأذى . وهو يهسهه بنصف (٣٩) . وبسبب دلالة الجزية على الصغار تطير منها العرب الذين سمح لهم بالبقاء على دينهم . وقد قاومها بنو تغلب وهم نصارى لما أراد عمر فرضها عليهم . لم توصلا فيما بعد إلى مساومة يدفعون يوجبها ضعف الزكاة بدل الجزية وقبيلها هو منهم خلافاً لحكم الآية . وأعفى غير المسلم من الزكاة على مراضية فلم يكن يدفع عنها شيئاً مهما بلغت قيمتها . ومن أحكام الفقه فى هذا الباب أيضاً أن غير المسلم إذا استأجر قطعة أرض محركة لا يدفع العشر عن غلاتها عند بعضهم ويدفع العشر عند آخرين ، وقال معظم الفقهاء يجمع العشر والخراج على المسلم إذا زرع أراضي خراجية أما غير المسلم فيدفع عنها خراج فقط . فى نفس الوقت ضوعف الرسم المجرى على تجارة الذمى ففرض عليه العشر وعلى المسلم نصف العشر . وقد مر بنا أن الشيعة أجازوا اشتراط السخرة على الفلاح غير المسلم فى عقد المزارعة والمساواة ولم يجهزوه للفلاح المسلم (٣٣) . كذلك منع الفقهاء دفع الزكاة لغير المسلم وانفرد أبو حنيفة بتهجير إعطائهم من زكاة الفطر وهم متفقون على ذلك رغم رواية أوردها أبو يوسف فى "الخراج" تقول إن عمر بن الخطاب خصص راتياً من الصدقات لشباب يهودى اعتبره من مساكين أهل الكتاب (٣٤) .

(٢) شدة بروز الاقتصاد التجارى وقماز أحكامه فى الفقه ، مما يتصل بما قلناه من اتساع الأمصار وقو اقتصادها . وينظر الفكر الإسلامى إلى التجارة برفضها أشرف الأعمال ، وهى مقدمة فى تراتب المهن على سائرها . وينسب إلى الإنسى حديث يقول الرزق عشرة أجزاء تسعة فى التجارة وواحد فى غيرها . وفى مصادر الشيعة عن جعفر الصادق إن التجارة تزيد فى العقل (٣٥) ، وهذه ملاحظة نافية لما يزال التجارى هم قادة العالم ! وتشتمل كتب الفقه

الحر والمتساق مع نزعة الربح المتأصلة في التجارة ، وفيما يلي بعض هذه القيود :

(١) تحريم بيع الغرر (فتح الدين والراء) وهو المخاطرة . ويعد إلى كل بيع يعقد على شيء مجهول عند أحد المتبايعين أو كليهما . ومن غرارته : بيع أجنسة الدواب ، بيع الحليب في الضروع ، بيع السمك في الماء والصوف على ظهر الغنم ، وكذلك بيع الثمار على الشجر قبل أن يبدو نضجها ، وهذه البعور كانت معروفة عند قريش وغيرها قبل الإسلام ، ويقع فيها غبن شديد والمبيع بالتفنين الفقهي يجب أن يكون معلوم الصفة والمقدار .

(٢) منع ما لم يقبض . أي أن تباع بضاعة ويؤجل استلامها إلى أجل ، وهو أحد أركان بيع الغرر . وقد حرم لاحتمال أن يكون وسيلة للربا . وهذا من أشد القيود ضرراً بالنشاط التجاري والمالي ، الذي يستند في جوهرة إلى المخاطرة وتنوع الصفقات .

(٣) كراهية بيع الصك . ويقصد منه تطهير الصكوك المكتوبة بمبلغ دين إلى شخص ثالث ، كأن يحول الدائن صكاً كتبه مدينه إلى دائته ، والكراهية لا تبلغ التحريم لكن التاجر الورع يضطر إلى الوقوف عندها قاتلاً . وهذا من القيود التي تحد من تطور الصيرفة والنظام المصرفي الذي له جذور بعيدة في تاريخ المنطقة ، إذ يرجع إلى البابليين وعرفت المدن الإسلامية الكبيرة مثل بغداد التي تمتعت بنظام مصرفي كثر ، ولكن معوق في ظل التحريمات .

(٤) النهي عن صفقات " الكالي . بالكالي " ومثالها أن يكتري دابة ويحول صاحبها مدين له ليتقضى منه الكرو ، أو أن يقرض قرضاً لصاحب غلة إلى وقت معلوم فإذا حضر الوقت ولم تتوفر الغلة اشترى الدين من دائته بدين آخر فهذا دين انقلب إلى دين ، وفيه شبهة ربا .

(٥) عدم جواز الإيجار لأجل الاستئجار . كأن يستأجر داراً ثم يؤجرها بأكثر من إيجارها لبيع الفرق أو أن يستأجر أجيراً ثم يؤجره لغيره بأجر أكبر فيأخذ الفرق . ويسمى الأول فضل البيت أو الحاموت والثاني فضل الأجير ، والفضل في اللغة هو ما فضل عن الشيء . وفي المصطلحات الإسلامية يطلق على مزاو عن الشيء . والفقهاء متفقون على أن فضل البيت وفضل الأجير حرام . هذا ابن حزم الذي أجاز ، والإيجار والاستئجار في العقارات معروف وهو من أركان تجارة العقار . أما تأجير الأجير فهو من مظاهر سيطرة الغنى على الفقير والقرى على الضعيف في

الصناعة الحرفية وغر اقتصاد منتج في حواضر الإسلام . لقد زود التجار المسلمين بمادة مفرقة للمغامرة في الأسواق الخارجية ، وكانت أساطيلهم تغمر البحرين المتوسط والأحمر وبحر العرب والمحيط الهندي الذي وصل التجار المسلمون إلى معظم جزائره . وهناك ما يدل على أنهم استمروا سادة التجارة العالمية حتى القرن السابع عشر الميلادي (٣٨) . وكانت تجاراتهم تمتد ما بين أسبانيا والصين كما وصلت إلى دواخل أوروبا . وكانت للمسلمين من العرب والفرس والأتراك جاليات مستقرة في بعض مدن الصين الجنوبية لا سيما كانتون (قوانغتشو) التي وصل تعدادهم فيها في بعض الأزمنة إلى مائة ألف يشغل معظمهم في التجارة . وقد أظلت أثناء مكوثي في الصين على عدد كبير من شواهد القيود العربية تتأرخ ما بين القرن السابع والثامن وتعود لشخصيات اجتماعية مرموقة . كما وثقت في أحد المناحف الصينية على ثقال من الفخار يمثل سائح عربى يستدل منه على اشتداد وتيرة التدفق العربى على الصين .

كان للتجارة أثر بالغ في تعميق التفاوت في المجتمع الإسلامى إذ ضاعفت من احتجاز الثروة لصالح أفراد محدودين فبرزوا عن سواهم بروح المغامرة وسعة الحيلة . وقد انعكس هذا الوضع في الفكر الإسلامى . إذ نجد في مقابل مآثرات الحث على التجارة وتركيزه التجار مآثرات أخرى تندب بها . ففي مصادر الشيعة حديث يقول : " شر بقاء الأرض الأسواق وهي ميدان إبليس يعدو برايته ويضع كرسيه ويثب ذرته فيبين مطلق في فقيز أو طابش في ميزان أو آخر سارق في ذرع أو كاذب في سلعة (٣٩) . ويقول الفخر الرازى إن طائفة من الناس حرما المبيعات بالكلفة لأنهم لا تنفك عن التطليل (٤٠) . وفي رواية عن جعفر الصادق أن الحلال لا يصل بصاحبه إلى امتلاك عشرين ألف درهم (٤١) . ويستفاد منه أن ثروات التجار وغيرهم من الأغنياء حرام ، وهناك أحاديث ومآثرات كثيرة في هذا المعنى . ونجد في ذلك أحد الوقائع الهامة التي تدل على تناقضات الفكر الإسلامى تجاه القضية الواحدة . فالتجارة التي فيها تسعة أشجار الرزق والتي تهذب في العقل هي أيضاً موضع شبهة وممارسة تنطوي على الكثير من الإثم ، وينبغي أن نتوقع تأثيرات متبادلة لهذه التقييمات المتعارضة على سلوكية الإيجار ، فإذا نشطت أحاديث الحث على التجارة مسلماً فالأحاديث القابلة قد تثبط آخر . والمسلم الذي تنشطه هذه الأحاديث قد يحبط هو نفسه بمضاداتها . ومن هنا لا يسمن القول إن روح التجارة الإسلامية كانت في غاية الانطلاق .

إلى جانب ذلك تضمنت الأحكام الفقهية المختصة بأسلوب الإيجار والكسب قيود لا تتلائم مع مطالب النشاط التجاري

الاجتماعات القديمة ولم أسمع بمثال عليه في العصر الحاضر .

٦) عدم جواز دفع مال لشخص يتاجر به لقاء بيع مقطوع لصاحب المال لأنه من باب الربا أي البيع على رأس المال ، وإذا تجوز المضاربة به على أن يتقاسم الإنسان الربح وتكون الخسارة على صاحب رأس المال ، وهذا القيد يستلزم على التجار أبواب واسعة لتحويل وتوسيع تجارتهم ، إذ كثيراً ما يتردد من لديهم مال في المضاربة به ويفضلون استثماره مضموناً بتقديده لقاء بيع مقطوع وواجب الدفع لتجار قادين على الاتجار دون أن يتحمل صاحبه مخاطر المضاربة .

٧) النهي عن " بيع وسلف " ومثاله أن يقرض مبلغاً ثم يبايعه عليه ، أو يقول له أخذ سلعتك بكذا وكذا على أن تسلفني كذا وكذا ، وسبب النهي شبهة الربا ، ومثل هذه المعاملات من لوازم النشاط التجاري .

٨) النهي عن " تلقى الركبان " ويراد به أن يخرج التاجر إلى ظاهر المدينة أو البلدة ليستقبل القادمين بالضياع من البادية أو الريف ويشتري منهم قبل أن يصلوا إلى السوق ، والغرض من هذا النهي حماية الفلاحين والبدو من استغلال التجار ، والمعروف في بلداننا حتى اليوم أن الفلاح والبدوي الذي يأتي ببضاعته إلى المدينة كثيراً ما يرجع إلى أهله وهو لا يملك ما يسد نفقات سفره مع البضاعة . ومن هذا الباب أيضاً منع بيع الحاضر للبادي ، أي تاجر المدينة للفلاح أو البدوي بالوكالة لئلا يتحكم في البيع وينهبه من حيث لا يعلم . وقد منع البيع إلا في السوق ولم يجزوا البيع في الطرق . وهذه القيود مفيدة للفلاحين والبدو ومضرة للتجار .

٩) عدم جواز الإنتاج بالمقايضة إلا إذا اشترك صاحب المال بالعمل مع المنتجين . ومن أمثلة ذلك أن يقدم شخص أقمشة إلى خياطين ليخيطوها له مقابل مبلغ متفق عليه ، ويستلم المالك منهم ليبيعها . وهذا لا يصح إلا إذا شاركهم في العمل فينتزى مثلاً تقطيع القماش بنفسه ويذهب إلى السوق ليشتري لهم الخيوط ، وهم يجيزون مع ذلك أن تكون المشاركة رمزية مثل أن يحضر إلى محل الخياطين ويقدم الأقمشة لهم بنفسه ، والمهم هنا دلالة العمل . وهذا القيد مما يتسلك به الشيعة بالأخص ، ومن ممتنعاته عندهم عدم تضمين المنتجين والصناع ما يتكلف عندهم من المواد ما لم يكن عن إسهال متعدد . وفيه انحياز للصانع ضد الاستغلال التجاري .

١٠) منع الدعاية للبضاعة وهو متفق عليه بين الفقهاء . مع اختلافهم بين التحريم والكراهية ، ويرى عن أبو حنيفة

أنه كان في متجره فجاءه رجل ليشتري منه قطعة قماش فأخرجها له ابنه صاعد وقال وهو يعرضها على الزبون : صلى الله على محمد ١ فأنهزته والده ، واعتذر للزبون عن البيع لما في تصرف ابنه من الإشعار بحد القماش ، والتجارة دامت تجارة لا تستغنى عن المعاينة .

١١) ثمة قيود لا تخرج عما تعرضه قوانين التجارة الحديثة في المعتاد كالنهي عن الغش ، ومنه مزج الحليب بالماء ، والتفخ في اللحم حتى يبدو وزنه ووضع السلعة المجهدة فوق السلعة الرديئة لإخفائها ، والنهي عن التظنيف في الوزن أي إنقاصه عن حق المشتري ، ومنها أيضاً النهي عن التصرية وهي أن يترك الناقة أو البقرة أباماً بدون حلب قبل أن يعرضها للبيع فيوهم المشتري أن حلبها غزير وتسمى الناقة أو البقرة عندئذ " مصرة " بتشديد الراء ، ولهذا الشكل من الغش نظائر في السوق الحديثة مثل سوق السيارات المستعملة ، كأن يجري صاحب السيارة تصليحات مؤقتة عليها لتبدو مأكنتها نشطة لبيعها بسعر أعلى من سعرها الحقيقي .

١٢) خضعت التجارة الإسلامية لهيمنة الدولة ، المالك النهائي لكل الأشياء في الشرق ، وازداد التدخل في شئون التجار بعد انحلال الخلافة المركزية ونشوء الدويلات التي توزعت حكم العالم الإسلامي منذ أواسط القرن الثالث . ويردنا من هذه المرحلة اصطلاح " الفعازين " وهم جواسيس يعينهم السلطان أو الوالي للتحري عن ثروات الأفراد حتى يصادروها منهم أو يشارطهم إياها . وتحفل تواريخ ما بعد القرن الثالث بأنباء المصادرات التي كانت تقعد إلى ثروات ضخمة تقدر بالملايين من الدنانير أو الدراهم . والفعازين صيغة صالحة من الفعز وهو الإشارة بالعين وتدل قرينة الاشتقاق على المهمة التي كان يتولاها هؤلاء الجواسيس .

مبدئياً يأتي طبعان النشاط التجاري على فقه الاقتصاد في تناقض مع الخصائص الأخرى للاقتصاد الإسلامي بتأثيرات المشاعة والأسبوعية ، وإن يتزامن هذا النشاط في مجراه مع قو مكاني . في الاقتصاد الأمصاري يتمثل رئيسياً في تطور صناعات المشاغل الحرفية فإن امتداده إلى مرحلة أعلى يتغير فيها فقه الاقتصاد ببقى قيد الاحتمال . وإعق أن تغيرات من هذا القبيل قد أخذت بالثقل على تراكم الثروات واتساع رقعة التبادل النقدي في تجارة متدفقة عبر تلك المساحة الشاسعة من العالم . وقد أوجت بعض هذه التغيرات لبعض من تلمسها من المؤرخين المعاصرين باستنتاجات دفعت أحياناً إلى تصنيف الاقتصاد الإسلامي



دار الإقتاء الجديدة تصدر قريباً .

- لقاء في طهران (نوفمبر / ديسمبر ١٩٤٣) .
- السينما السوفيتية .
- محاكمة البيروستريكا .
- السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية
- دراسات اجتماعية (العدد ٦)
- دراسات اجتماعية (العدد ٧)
- الاكتفاء الذاتي من القمع أصبح ممكناً .
- الثورة والديمقراطية والوحدة اليمنية .
- من تراثنا العربي (طرائف وكفاحات)
- مفاهيم وقضايا إشكالية .
- الحرية والعلم .
- مدخل إلى فلسفة العلوم (الأسس الفلسفية للفيضان)
- أزمة النظام الرأسمالي .

في مفاظه الأخير كاتقتصاد رأسمالي . ونحن في الحقيقة نعثر على مقومات من هذا الطراز كانت مع استمرارها في الانضاح والتصدع تستدعي تحولات في مفاصل أخرى من سيروية النمو الاقتصادي . ومن ذلك ما يتعلق مثلاً بوسائل الإنتاج المديني ، الذي يتطور ألبته يستجيب في المعتاد لمستلزمات النمو الصاعد في وثيره النشاط الاقتصادي ، ولدينا مثال على هذا التوقع في شبروع لقط جديد من المؤلفات المعروفة بكتب الحبل . ويقتصد بها الكتب التي تصف كيفية صنع آلات تتحرك ميكانيكياً ، والحيلة في استعمالها القديم لا علاقة لها بالمعنى المعاصر الدال على الفش والخنوع ، فهي " حسب الفريزر آهادي " تغيد الخناق وجودة النظر والثقة على التصرف ، وقد وجدت منذ القرن الرابع على الأقل إمكانات للحركة الميكانيكية استفيد منها في وسائل الترفيه في قصور الحكام ، كما استجذبت مخترعات من المستوى الذي تدل بداياته على بدء الحاجة إلى تغير في أساليب الإنتاج .

هذه التحولات أعطاها العلامة مكسيم رودنسون اصطلاح " CAPITALISTIQUE " الذي ترجمه نزيه الحكيم محرب كتاب " الإسلام والرأسمالية " إلى رأسمالوي ، وهي ترجمة دقيقة استفاد فيها من إضافة الرار إلى باء النسبة إعطاء دلالة سلب للاصطلاح الأصلي ، وهذا الوصف ينطبق بصورة أفضل على الاقتصاد الإسلامي في ذروة تطوره ، إذ كان يبدو من غير الممكن أن تذهب التحولات إلى أبعد من هنا المدى لتنتج ثورة رأسمالية وهذه مرتبطة بوسط تخرج منه أفاط الاقتصاد القديمة دون أن تدخل في نط اقتصاد حديث . مكسمة بذلك حالة التطور المكروه التي انطوى عليها تاريخ الإسلام برمته .

واحسب أننا قد توصلنا من وراء هذه النظرة المجلعة في الاقتصاد الإسلامي إلى أنه اقتصاد (متوازن) . وتستطيع أن نقول إن في توازنه يكمن السر في فشله المطلق : فيمكنه الأسوية لم يسمح للفرد أن يصبح محور الحركة في النشاط الاقتصادي ، وكان الفرد يفتقر منذ البداية إلى ما يبعده هويته في مجتمع كان محكوماً بهوية القبيلة عند ظهور الإسلام ، واستمر نظامه القبلي يزاوئ حضوراً متفاوت الدرجات عبر جميع الأطوار التاريخية للإسلام (كيف أمكن للمتمنى الذي عبر عن القيم الثقافية لمجتمع القرن الرابع أن يعبر خصومه بالجامعة) وبالتالي لم يكن مطروحاً في مجرى التاريخ الاقتصاد الإسلامي تلك الدرجة العالية من النشاط الفردي الحر الذي عرفته أوروبا . إن الإنسان لفرديته الجامحة متجه نحو الكسب . لا سيما حين يكون محكوماً بقانوناً للملكية الفردية لوسائل الإنتاج ، أو على الأقل بمسقط

الاستثمار الفردي وهو ما جعل التاجر المسلم يخوض غمرات البحار أو يتوغل في مجاهل البادية لكي يحصل على الفضة ، وكان يتداول في أثناء ذلك حديثاً عن نبيه بقول إن من مات دون ماله فمهر شهيد ، (دون ماله : في حالة الدفاع عنه) ، ألم يكن ممكناً لهذا المفامر أن يهد لمجتمعه ما يهد المفامر الأديوي لمجتمعه ؟ إن توازن الإسلام يتبع من ذلك ، فالفرد المسلم لم يجرب نفس النشاط الحر لنظيره الأديوي ، ومع أن كليهما خضع لعقيدة دينية من أصل واحد تمازى التوسع في الثراء ، فقد كان الأديوي أقل تأثراً بها في أعماله الحرة التي لم تراه نفس الكوايح . إن التشريع الإسلامي للتجارة والاقتصاد الفردي لم يكن

يمنع من طغيان إحداها على الأخرى وهكذا لم يتمكن الإسلام من أن يكون شرعة للمالكين تقدمهم إلى إيقاع تغيير بنيتهم في تاريخه ، ولا شرعة للمحرمين تساعد على إنشاء مجتمع يقوم على العدالة الاجتماعية .

وأن يكون الإسلام قد أخفق وهو في عز تاريخه عن مضاهاة أي من هذين الخيارين ، فلا شك أنه سيفقد يقف خارج تاريخه في الافتراء بإقامة اقتصاد يذبل عن أي من النظامين العالميين القائمين حالياً . وفي تجربة إيران دليل على ذلك ، فالنظام الاقتصادي الحاكم في إيران ليس له لون ، وقد عجز عن الاستجابة لمطالب المستضعفين بسبب افتقاره إلى مبادئه . فقهية كافية تقف إلى جانب هذه المطالب ، كما فشل في قنيل الهازار بسبب قانونه التجاري المكي بالتحريمات ، وأنا لذلك لا أجد ما يقنع في أي تحليل يسمى بإظهار النظام الإسلامي في إيران كمعبر عن مصالح البروجوازية ، وبالطبع فهو بعيد بدرجة أكبر من أن يمسد طموحات المعدمين .

ختاماً أقول : إن الاقتصاد الإسلامي هو موضوع للدراسة بوصفه تراثاً ، وكما قنيت لو أن علاقتنا به من هذه الجهة كانت من طراز علاقة زملائنا مؤرخي الهابليات بشرية حمواي ، إذ كنا سنستفي من محاكمات قد يجد المورخ حرجاً منها في صدوره لأنها تقع خارج تخصص اختصاصه ، فنحن إذ نتناول قضية كهذه من زاوية كونها تراثاً يمكن أن نجد فيها أموراً كثيرة تستحق أن نقف عندها . ولو أن دراستنا لن تقتصر حينئذ على فقه الاقتصاد الذي لم يستوعب كامل تراث الفكر الاقتصادي في الإسلام .

أخيراً ، أعني بالوصف الذي يجعل النشاط الاقتصادي هدفاً خالصاً له . فقد بقى الاقتصاد عرضة دائمة للتأثير بمشيطات الرأوز الدين وما يتصل بها من محظورات ، بينما فقد الرعا : القانوني والإيديولوجي الذي يوفر له قضاء كافياً للحركة . أما الدولة الإسلامية فإن علاقتها بهذا الحقل تتحدد من جانبها بحق السيادة عليه بوصفه المالك النهائي لكل من المنتج ومنتجاته والتاجر ومضاعته ، حيث يفقد النشاط الاقتصادي أحد أهم ركيزتين من أركانه وهما : الحرية واقتصاد الفرد إلى تلك تمار عمله بوصفه من حقوقه الخالصة .

كان من المحتوم إذن أن يفشل الإسلام في صنع ثورة اقتصادية تنقل عالمه من مرحلة تاريخية محددة إلى مرحلة تاريخية محددة أخرى ، أي من تشكيلة " اقتصادية " إلى تشكيلة " اقتصادية أخرى " مغايرة بالتمام . والاقتصاد الإسلامي في ذلك كالاقتصاد الصيني الذي سار في خط متقارب من التطور وأنتج معادلات حضارية مقارنة أيضاً ، ثم توقف عند نفس النقطة الحرجة عاجزاً عن المضى إلى مدى أبعد .

في المقابل ، لم تسمح الشرعة الإسلامية بإيجاد منظومة للعلاقات الاجتماعية تقوم على العدالة ، لأن أحكامها في هذا المجال تتداخل مع الأحكام المنظمة للاقتصاد الفردي ، فتفقد بذلك فاعليتها المنشودة من جانب الطموح المثالي للعدل . ألا نجد هنا حالة من التكايح تقوم بها المبادئ والأحكام والمثل المختلفة ضد بعضها البعض ؟! إن أي شرعة أو فكرة للضمان الاجتماعي الناجع قد تجد لها مضاداً في

ملاحظات لغوية :

(١) خفت من الإعراب في بعض الجمل لتجنب الغفلة ، وأنا مع خطة تصحح للتخلص من الإعراب بالتدرج ، من أجل المساعدة على تقليص الهوة بين لغة الكتابة واللهاجات الدارجة التي أخذت بدورها تفرق مع انتشار الثقافة لتأخذ ببعض عناصر الكلام الفصح . وما يلحق التفتيح في الإعراب إبقاء ، يا ، المتفرص التكرار (فاضى بدل فاضى) وإبقاء ، حرف في الفعل المتعل عند جزمه .

(٢) استعملت بعض المفردات والمصطلحات التي تبدو غريبة للغة الأولى ولها على شرح معانيها مع الاعتبارات الباعثة على استعمالها .

اللقبان : في الإنجليزية ثلاث مقدرات مختلفة . واحدة تخص الكرب وهي EARTH واثنان لا ينطبق بأجزاء سطح الأرض وهما LAND وGROUND الأولى تستعمل في بعض الزراعة والعمارة الفقه كما في الفكر ، حيث تتوزع وجهات النظر الناتجة عن مصالح اجتماعية وأوضاع تاريخية متباينة داخل منظومة اقتصادية وإيديولوجية واحدة ، فتحدث فيها من التوازن ما

والثانية للجزء الماس للأشياء من السطح ، وفي العربية مفردات أكثر من هذا العدد للجزء المختلفة من سطح الأرض ، ولد جرى الكتاب العرب مع ذلك ومنذ القدم على تقليد خاطيء يكتبون بكلمة أرض لا بتقابل هذه المفردات الثلاثة كلها . ولد حاولت معالجة هذا التصور باستعمال مصطلح قاع وجمعه ليعان لا بتقابل LAND ولو أن صيغة الجمع هنا أشوع من الفرد ، واستعملت كلمة صعيد لا بتقابل GROUND . الأولى سبق إليه شرقي يطلق نهر البردة المعروف " رم على القاع " ، أما الثاني فقد استعمل بهذا المعنى في تصوص ثرية وشعرية منها هذا البيت لشاعر شعبي يرثى قتلى كربلاء .

تركهم على الصعيد للأنا ، يا بتقسي ماذا يقل الصعيد علماً بأن أخذت كذلك بصيغة جمع الأرض على أراضي لا بتقابل LAND وصيغة الجمع في العربية كثيراً ما تفرق اصطلاحاً متنازلاً بتضمن معاني ليست في الفرد .

أتمام : مصطلح قرأني يطلق على مجسم الخيرانات الداجنة التي يستخدمها الإنسان لمجاهة . وليس في لغة الكتابة المعاصرة ما يؤيد هذا المعنى الشامل غيره .

التصديقات الإسلامية

ملاكين : جمع ملاك صيغة مبالغة على وزن فاعل ، تطلق في العراق على أصحاب الأراضي حصراً بحيث يقضى استعمالها ردها من إضانتها إلى الأراضي . وهذا أبلغ في الإيجاز .

اجتماعي : مصطلح نحت كمال أبو ديب لفظاً - SOCIO - ECONOMIC .

اليزنيس : يدور لي أننا نستعرض إلى تحريمه إذ ليست لدينا معرفة تلي بمناهج الشامل . وهو في الإنجليزية نتيجة التوسع في الاستعمال لغزى الاتهام والانشغال . ولأن العرب لم يجربوا هذا النمط من الاقتصاد لم تتطور لديهم كلمة بنفس الدلالة . والتعريب قد يقتصر على الكلمة دون متعلقاتها ، فنحن نستخدم دون التباس عبارة رجل أعمال حيث توتر صيغة جمع العمل قايماً للاصطلاح ويمكن أن نقول أيضاً ربة أعمال وريات أعمال مقابل رجال أعمال .

العربيا : بلاد العرب ، شبه الجزيرة العربية ، اسم تستعمله اللغات الأوروبية لهذا الغرض أثرت هنا لأن من مزيا الاصطلاح الجيد وأساساً التكم الجيدة أن تتألف من مقطع واحد ويمكن أن تنصرف مع تكرار الاستعمال .

أصنام : والفرع مصر ويقصد بها القطاع العام خارج البادية والريف ، وهو استعمال قديم ، وقد أطلقه الساميون على مصر فيما يبدو لما كانت تتميز به عن العربيا وسكانها الساميين من حضرة وصبران . والمصر قد يطلق على البلد بكامله كالعراق والشام أو على المدن الكبرى فيه كالقاهرة والكوفة وكانت تسمى المصريين . واشتق الإسميون التخصير للدلالة على تأسيس المدن ، وقد استعملت بدوري مصطلح أصنام مقابل URBAN .

تأريخي : بالهزوا لما يلحق موضوع علم التاريخ أو ما يقابل بالمجردة في التاريخ . يكون الهزوة يلحق ماله أهمية مرموقة في التاريخ . يقال : " عبد الله بن سبا شخصية غير تأريخية نعماً لظسه "

الهوامش :

(١) في أزمنة لاحقة حلت القبايل العربية محل الطب الذين عاجر الكثير منهم إلى الأصنام والتمسج لها من تبقى منهم (وهم شعب ساسي قريب جداً من العرب) وقد حدثت هذه القبائل نظامها الاجتماعي معاً لتعزز الريف العراقي والشمالي بينما على أساس الملكية الجماعية لكل قبيلة أو عشيرة وهذا الوضع بقي على حاله بإشكال متغيرة ، حتى الاحتلال الغربي وما أعطيه من حكومات تابعة طبقت سياسة استبددت تقاطع الملكية في تلك البلاد .

(٢) أنظر : البروت " نوت " نظري في مميزات السلع والصورة بصير والعراق " الترجمة العربية لـ " نصيب " الانجباء " دار الانجباء " بيروت المصعد الأول لـ (بوليسو) تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٨ .

(٣) ٨٨ ط الاستقامة القاهرة ١٩٣٩ .

(٤) أنظر : طلفي الأبحر لإبراهيم الحلبي وشرحه المسمى جميع الأشهر لعاماً وأندى ، الانجباء ١٣١٩ هـ / باب العشر والحراج ١٦٢/١ - ٦٦٣

(٥) قدر عمله التخيل في البصرة قبل الحروب الأخير بثلثين مليون نخلة .

(٦) حاشية ابن عابدين بولاق ١٣٣٢ هـ ٣٧٢/٣ .

(٧) نفسه ٢٩٣/٣ - ٢٩٤ .

(٨) ١١٦/٦ (كتاب الزراعة والسفارة . الباب العشرين)

(٩) من ١١٦ ط القاهرة ١٩٧٥ .

(١٠) وسائل الشريعة ١١٩/٦ (الباب العشرين) .

(١١) تاريخ المقيمين للنصف ١٤٥٨ هـ ١٦٨/٢ .

(١٢) سيرة عمر بن عبد العزيز لابن عبد الحكم دمشق ١٩٢٧ م ص ٨٣ .

(١٣) طبقات ابن سعد ٢٧٦/٥ (ترجمة عمر بن عبد العزيز) .

(١٤) تحفة الأبرار : في تاريخ السرايا بصيرت ١٩٠٤ ص ٢٨٦ .

(١٥) كان الريف العراقي تحت النظام الملكي ينتج سنفاً عالي المرددة من الرز يسقى الرز العنبر وقد اختفى هذا الوضع في السنوات بعد ثورة

حسين " أي ليس له وجود فعلي " . ويقال : " طه حسين شخصية تأريخية " يعني أنه شخص عام وجليل الفكر . إن وجود الهزوة يعني المرددة دلالة الفشل أرخ وعندها يتركها للحنى العام .

١٤ تموز ١٩٥٨ . سألت أحد المزارعين كيف يجرى أن يتربح إنتاج مثل هذا المحصول الهام والجيد بينما المظلم أن يتعوز بعد أن تمرد الفلاح من الإقطاع تحت الحكم الجمهوري ؟ فرفف لي المزارع كان الفلاحين يزرعون الصير ، قال مثلاً إنهم يفرسون في الماء إلى الركب وفي الماء طفيليات ويبدأون تخريف خم سيقانهم وتقص منها الكم ، فكانت زواجهم تنحب إليهم قبل انتهاء الصل في الماء لكن حصصهم في الطريق من الكلاب التي كانت تهاجمهم فتنتش سيقانهم المنقحة والغارقة دماً . وهرب المزارع . بعد أن وصف لي هذه الحالة : الإضرار الزراعي من هذا التعريب ذو النكبة الإنسانية .

(١٦) أبو يوسف - السلفية . القاهرة ١٣٥٢ هـ ص ٢٨٩ - يعني

بن آدم ، السلفية القاهرة ١٣٨٤ هـ

(١٧) الشيخ الصلوق (ابن باهية القس) ص ٧ يحضره الفقيه .

المادة ١٢٨ : من ط طهران ١٣٩ .

(١٨) " تنبيه المفريين " لعبد الوهاب الشعراني ص ١٦٨ ، يعني

أن يخطو الرزم أربعين كدلالة على الكثرة دون أن يكون هو المقصود .

والرزم بهذه الدلالة شائع في الأبحاث الإسلامية . وقوله " من كل جانب " قد يشير إلى جانبي دجلة وعنتقل يكون العدد ثلثين ؟

(١٩) عمر رضا كحالة - المعجم الصلبي في العصور الإسلامية ص ٢٩٥ - ٢٩٦

(٢٠) أليس لهذا الصيغ كان الصراع الاجتماعي في المدن الكبرى

أخف منه في الأرياف ؟ يعني أن نتذكر أن حركة القزاقطة تأملت رئيسياً من الفلاحين والأحزاب .

(٢١) إحياء علوم الدين . مكتب المجلس . القاهرة ١٩٦٩ هـ ،

(٢٢) ١٢٨/٢ (كتاب الحلال والحرام) .

(٢٣) اعتبروا النطق من المبادئ الظاهرة لأنه كان يخط من النطق ولا ينطق عليه . وكان النطق في بعض البلدان كالعراق وأذربيجان يسيل

من بعض الميادين كالماء .

(٢٤) الأملوا ص ٣٧٧ .

(٢٥) نفسه ٣٧٨ .

(٢٦) سيرة عمر بن عبد العزيز ، مصدر سابق ص ٨١ .

(٢٧) يقول شاعر شعبي عراقي من الجبل العسافي في قصيدة

غزل :

أرض أخصب الجسرين من دولة الروس

ونغير بيوسات ما تبتل فلوس

والمقصود دولة روسيا القيصرية التي كانت قد عدت تقربها إلى حدود كردستان العراقية ووصلت جيوشها في الحرب العالمية الأولى إلى وسط كردستان .

(٢٧) ابن الأثير - الكامل في التاريخ ، حوادث سنة ١٢٨ هـ .

(٢٨) أبو يعلى الخنيلي - الأحكام السلطانية - بيروت ١٩٨٣ ص ٢٦٧ ، (فصل في حد السرقة) . أبو يعلى يفتح الياء مع الألف المتصورة .

(٢٩) المحقق الحلي - شرائع الإسلام التحف ١٩٦٩ م ١٧٥/٤

(الباب الخامس) .

(٣٠) نفسه ص ١٧٦ .

(٣١) الميسرة للسرخسي م ٥ . ج ١٠ ص ٨١ (السرخسي

يفتح السين وإعاء) .

(٣٢) شرائع الإسلام ، مصدر سابق ص ١٤٢ .

(٣٣) وسائل الشريعة مصدر سابق ٢١٦/٦ . استناداً إلى نفس المبدأ

أجاز المحقق تشريع حد الكافر لغرض الدراسة الطبية وتمسح تشريع المجفة سلم ، أنظر تحرير الرسائل ج/٦٢٤ طهران غير مؤرخة .

(٣٤) ص ١٢٦ مصدر سابق .

(٣٥) من لا يحضره الفقيه ، المادة ٥٠٥ .

(٣٦) للتألي - المصنوعة في الأحاديث المرفوعة ٨٠/٢ - ٨٢ .

(٣٧) دعائم الإسلام للفصاح بن حيون القرشي - داعية الميز - المادة ٨١ من الجزء الثاني

(٣٨) سنة ١٦١٢ قال البريطاني ولهم يدول : إن اللغة العربية

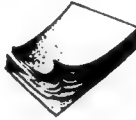
هي اللغة الوحيدة للدين واللغة الأساسية للشئون السياسية والعصم (البرنس) من الجزائر الصاعدة (الجزر المحاذيات) ، في المحيط الأطلسي . إلى بحار الصين وأنه لذلك يبحث مواطنيه الإنجليز على تعلمها قبل أن يذهبوا إلى هناك . ورد ذلك في مقالة عن المشرق البريطاني إدوارد بركوك منشورة في مجلة " أدب وفن " السنة الأولى ، الجزء الثالث سنة ١٩٤٢ ص ٣٧ ، المجلة كانت تصدر عن

HODDER and STOUGHTON LIMITED , LONDON.

(٣٩) من لا يحضره الفقيه ، مصدر سابق ، المادة ٥٣٩٥ .

(٤٠) تفسير الفخر الرازي ٤١/٨ .

(٤١) تلف العقول لابن شعبة الحراني (من مصادر الشيعة في القرن الرابع) والكتاب عدة طبعات والنص البروي عن جعفر الصادق يقرأ في الفصل المختص بالخيار بكلامه .



شركات توظيف الأموال في الاقتصاد المصري

د . محمد دويدار

إذا

وقعت الواقعة ليست لوقعتها رافعة .. ذلك هو التانون الجدي للظواهر الاجتماعية طالما غاب الوعي العلمي عن الإنسان وانشغل عن كشف أسرار الحركة الاجتماعية عن طريق المعرفة العلمية .
إذا وقعت الواقعة على هذا النحو لم يعد أماننا إلا محاولة فهمها . هذه المحاولة بعد من انضباطها ودقتها علم توفر المعلومات المقولة عن الظاهرة محل الدراسة . الأمر الذي يسيغ على ما نقوله طابع الفرضية التي قد تحتاج إلى مزيد من التدقيق .

، وأن البحث العلمي لا يمكن أن يكون أسيراً للوجود المسبق للإحصاءات أو المعلومات الإحصائية التي قد يتم إعدادها في كثير من الأحيان على نحو يجعلها عديمة الجدوى في البحث العلمي .

- ٢ -

في محاولة فهم الظاهرة كما وجدت وتوجد في واقع الحياة الاجتماعية المصرية ، تبدأ من فرضية أن الظاهرة تبت طبيعياً للحقيقة الانفتاحية (١) .

* جوهر سياسة الانفتاح الاقتصادي ومكوناته :
فتح باب الاقتصاد المصري على مصراعيه أمام :

- رأس المال الأجنبي للدخول ؛
- أساساً في شكل مال مصرفي .
- ورأس مال سلعى (ولبس كراس مال منتج ، بعد تجربة تقارب ال ١٥ عاماً) .
- القوة العاملة المصرية للخروج . وهجرة النشاط الإنتاجي في مصر .

هناك في البداية حقيقة أن شركات توظيف الأموال شغلت الرأي العام المصري لأكثر من عام ، وما زالت تترك حسرة لدى عدد كبير من أفراد الشعب المصري . وأنا كباحث أهتم وانفعل بانشغالات الرأي العام . وهو أمر يتفق مع منهج البحث العلمي ، باعتبار أن هذا البحث يبدأ دائماً من فكرة سواء كانت نتاجاً لبحث علمي سابق أو نتاجاً للتجربة اليومية العادية في المجتمع أو حتى نتاجاً لرأي أيديولوجي أو عقيدة دينية . هذه الفكرة يراد تحييصها ومراجعتها بالواقع والتأكد من صحتها أو عدم صحتها . بحيث أنه إذا تبين أن هذه الفكرة غير صحيحة تعين البحث عن بديل لها .

وكما تعلم ، فإن هناك معالجات قد تمت بخصوص شركات توظيف الأموال يغلب عليها طابع الانفعال السياسي أو الأيديولوجي . وقد حاولت أن أسلك سبيلاً مختلفاً بهية التصرف على طبيعة هذه الظاهرة بصرف النظر عن الموقف الذاتي لها ، وبصرف النظر عن محدودية المعلومات باعتبار أن عدم كفاية المعلومات مسألة يمكن تداركها بالبحث الكيفي

* د . محمد دويدار : أستاذ الاقتصاد السياسي كلية الحقوق - جامعة الإسكندرية - مصرى .

التحويلات محلاً لعمالام مالية .

فتحويلات المصريين العاملين فى الخارج يمكن أن تكون إذن :

• محلاً للتصرف فى سوق الصرف ، سوق العملات :

الربح يحققه تاجر العملات .

• مصدرًا لتحويل النشاط التجارى الاستيرادى : فى السوق التجارية : الربح يحققه التاجر المستورد .

• محلاً للتصرف فى السوق النقدية ، سوق الائتمان :

الربح يحققه متلقى المدخرات كودائع الذى قد يكون فى ذات الوقت بائعاً للائتمان .

- من خلال هذه الممارسات يستطيع عدد من تجار العملة ، بقرمون فى نفس الوقت جزء من نشاط الاستيراد بدون تحويل عملة أو يرتبطون به ، تكوين ثروات هائلة من هذه الممارسات . ويتلاحم رأس المال النقدي المتراكم من هذين التسيبلين (الائجار فى العملات والائجار فى الوردات بدون تحويل عمله + الائجار فى أشياء أخرى) ، مع رأس مال مستورد من البلدان الخليجية لمصريين وغير مصريين (أسماء عدد كبير من هؤلاء ، لا يعرفها الجمهور إلا بمناسبة قيامهم بإنشاء " بنك الترقى " الذى يتخذ مقرًا رئيساً له فى جزر البهاما ، للقيام بأعمال الاستثمار فى البلدان الإسلامية . المؤسسون من جنسيات مختلفة ، مصرية وخليجية وباكستانية ، منهم عدد معروف من رجال الإخوان المسلمين الذين غادروا مصر فى ١٩٥٥/٥٤ . وكونوا ثروات هائلة فى السعودية وغيرها من البلدان الخليجية ، ومنهم عدد كبير من كبار العاملين فى السوق المصرية حالياً) (٣) .

(٤) يتجم من هذا التلاحم تكوين مؤسسات يقصد بها الاستفادة من مخدرات المصريين ابتداءً من الخارج مع ما يوجد منها فى الداخل ، وإثما مع تطهير هذه الأموال بجمعها تحت راية الإسلام :

• فى مرحلة أولى تظهر البنوك الإسلامية (بنك فيصل الإسلامى ، البنك الدولى الإسلامى ... حتى الفروع " الإسلامية " لبنوك أخرى منها بعض بنوك قطاع الدولة .

• هذه البنوك تشر بشأنها أسئلة يتعين على الفارس أن يطرحها لمعرفة طبيعتها والدور الذى تقوم به :

- مصادر رأس المال والودائع .

- من له الإدارة الفعلية ، فيما يتعلق بالمؤسسة البنكية ، وبالنسبة لإدارة التوظيفات المالية التى يقوم بها

• وهو ما يعنى تخلى رأس المال المصرى عن كل دور إبتاعى (فى الأساس) وقبوله للمظاهر المختلفة للتبعية : الأمر الذى يعكس فى طبيعة الدولة التى تقطه : دولة تتخلى عن كل دور اقتصادى محورى وإبتاعى ، ومن ثم تتراجع عن مسئولياتها الاقتصادية وتقسم أساساً بالطابع الرسمى الذى يحكم التوجهات العامة لسياساتها الاقتصادية (٥) . وإن كانت لا تتراجع فى التدخل السياسى فى اتجاه الحد من تسييس المجتمع المصرى والحد من دور أى تنظيم سياسى قوى للقرى الاجتماعية المهيمنة عن السلطة .

• فى هذا الإطار تبرز الظاهرة محل النقاش : ما سعى بشركات توظيف الأموال .

- ٣ -

الظاهرة تولد على مراحل ، ميلاد يتضمن الأزمات :

(١) نقطة الانطلاق تتمثل فى الوضع الناجم عن الانفتاح . وخروج القرة العاملة خاصة بالنسبة لأفراد الطبقة المتوسطة فى الريف والمدينة وأفراد الفئات الاجتماعية الأخرى من فلاحين وعمال ...

إمكانية تحقيق بعض المدخرات إما انتظاراً لتحقيق غرض من الأغراض الاستهلاكية أو كأساس للحصول على دخل خارجي يمتد ببعض الاستيرادية . خاصة فى ظل الظاهرة التضخمية فى تزايد معدلاتها . ومن ثم كانت تحويلات المصريين العاملين فى الخارج .

هذه التحويلات تصبح محلاً لثلاثة أنواع من التعمالام يقوم بها رأس المال التجارى أساساً .

• تحويلها إلى الداخل ، أى تصبح محلاً للتعاملات فى سوق الصرف (السوداء) . وتوجد طبيعة الحال إمكانية التحويل عن طريق البنك ولكنه يتم عادة بسم أقل للعملات الأجنبية المحولة من الخارج ويستغرق وقتاً أطول (إذ قد تستغل الدولة المناسبة لتغطية التزاماتها العاجلة بالعملات الأجنبية ، الأمر الذى يطيل الفترة التى يتم فيها تسلم أصحاب التحويلات لمقابلها بالجنيه المصرى - هذا إذا جردنا من أثر الأساليب الروتينية فى تأخر التحويلات) .

• استخدامها فى نشاط تجارة الاستيراد (لتحويل ما يمسى بالاستيراد دون تحويل عملة) يحقق أرباحاً تجارية للمستوردين .

• استخدامها كمخدرات فى الخارج والداخل ، كأموال مودعة فى وحدات تقوم بالنشاط المالى ، أى تكون

شركات توظيف الأموال

توزع من رأس المال الأحدث في التلقي .
- أو أن تعمل كأدوات لقوة ما خصصت عدداً من المليارات للسيطرة على الاقتصاد المصري وتحصيل غالبية أفراده إلى ورعين ، يملكون عن النشاط الإنتاجي ؟

خاصة إذا تذكرنا أن هذه الوحدات تقامس نشاطها في إطار الاقتصاد الرأسمالي الدولي . وإن وزنها النسبي في هذا الاقتصاد يكاد لا يذكر وكفاة أدا . تكاد تعادل الصفر ، وإن هذا الاقتصاد الرأسمالي الدولي في مجموعة في أزمة كبيرة من نهاية السبعينيات تقريباً .

* وقد يكون من المفيد هنا أن نلاحظ أن قدرة هذه الوحدات على أن تجمع قديراً هائلاً من المخزونات النقدية لا ترجع لا إلى " شطارة " هذه الوحدات أو قدرتها غير العادية على تحقيق النجاح ولا إلى خيبة البنوك ، وإنما ترو إلى المنطق الذي يحكم ممارسات هذه الوحدات إذا ما قورنت بالبنوك . فهذه الأخيرة تعمل وفقاً لنوع من الحس النظامي يفرضه التنظيم الاجتماعي لممارسات الاقتصادية بصفة عامة (يصرف النظر عما إذا كانت حسنة أو سيئة) والسياسة النقدية بصفة خاصة . أما وحدات توظيف الأموال فقد ضرت عرض الحائط بهذا الحس النظامي وأعلنت على الكفاة أنها تقدم توزيعات تفرق التوزيعات الأخرى برأجل .. ويكون من الطبيعي أن يتسابق الناس ، في مجتمع سلمي تسوده قيم تحقيق أكبر كسب نقدي ، صوب هذه الوحدات . وقد يتأثر هذا التسابق باعتبارات عقائدية وقد لا يتأثر . ولكن ليس هو جوهر المسألة .

* هذه الوحدات هي التي سميت بشركات توظيف الأموال ، التي عادة ما أُلحقت باسمها صفة الإسلامية . وعلى المستوى الأيديولوجي لوحظ بالنسبة لهذه الشركات :
- أنها تأخذ أسماء تمثل رموزاً عقائدية أو ذات دلالة في التاريخ الإسلامي : الهدي ، الهلال ، البهر ، النور ...
- ترفع صراحة شعارات إسلامية وتنوجه إلى الناس بادئة بآيات من القرآن .

- تطلى واجهات مقارها باللون الأخضر .
- وتقول صراحة إنها تعمل وفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية ، وخاصة فكرة اشتراك " المسلمين " في توظيف أموالهم معاً في مجالات المضاربة (بالمفهوم الإسلامي) وغيرها ، مع تحمل الربح والخسارة مناصرة دون دخول الربا طرفاً في العملية بين صاحب المال والقائم على توظيفه .

ذلك هو ما تملنه ، على مستوى الخططاب الأيديولوجي ، عن نفسها ، ونحن نعرف أن الباحث العلمي

البنك - غط استخدام الودائع في الداخل وقس الخارج (ما بين ٦٠ - ٧٠ ٪)
- نوع التكتيك المصرفي المستخدم والإطارات التي تعمل فيها .

- علاقتها بالبنوك الأجنبية ، خاصة في الخارج .
- الدور الذي تلعبه في النظام المصرفي الرأسمالي الدولي (على الأخص في عملية تمويل جميع الهتروودلارات وإعادة تمويلها) .

* هذه المؤسسات هي ، على أي حال ، من قبيل البنوك التي تخضع في إنشائها وأدائها لقانون البنوك والائتمان .

* في مرحلة ثانية تظهر وحدات تأخذ شكل المشروع الفردي أو شركة الأشخاص ، وإن كان بعضها قد أنشأ في مرحلة تالية بعض شركات المساعدة ... تهدف أساساً إلى تمويل الأموال .
- لجميع المدفوعات بإيصال مصحوب بتزكيت بالتصرف في المبالغ المودعة على سبيل الاستثمار أو المضاربة (بالمعنى الإسلامي) .

- تستخدم الأموال في الداخل والخارج باسم أصحاب هذه الوحدات .

- توزع على المورعين عائداً ينسب عالية ، إذا ما قورنت بأسعار الفائدة السائدة في النشاط المصرفي ، ومعقولة إذا ما قورنت بمعدلات التضخم التي يعرفها الاقتصاد المصري : تتراوح ما بين ٢٠ - ٣٠ ٪ سنوياً ، بالإضافة إلى مبلغ خرافي في نهاية العام . عادة ما تكون النسبة الشهرية أو السنوية محددة سلفاً ، وإن نص عادة على أنها من حساب الربح . وقد قيل إن نسبة العائد تختلف باختلاف المركز الذي يشغله الودع .

* وفي وجود التوزيعات ذات النسبة العالية التي تقدمها هذه الشركات ، ابتدأت من منطق ضرورة سيادة نوع من الحس النظامي في الممارسة الاجتماعية ، يمكن للباحث في أمر هذه الظاهرة أن يغير التساؤلات الآتية :

- نسبة العائد في مختلف أنواع النشاط الاقتصادي في مصر وفي خارج مصر (زراعة - صناعة - خدمات - إبداعات مصرفية ...) .

- فإذا ما فاقت النسبة العائد الذي توزعه هذه الوحدات المتوسط العام الذي يجري توزيعه في مختلف أنواع النشاط يثور التساؤل حول ما إذا كانت هذه الوحدات :
- تقامس نشاطات عادية بطرق غير عادية .

- تقامس نشاطات غير عادية (المضاربة - جلبس المخزونات ..) - تقوم بتوزيع أجزاء من الثروة المودعة .. أي

وتوزيع عائدها الشهري أو السنوي . وقد قدر أن الشركات تسيطر على أموال تعادل نصف ما يوجد لدى كل البنوك التجارية .

وابتداء من هذه القدرة المالية تبدأ الشركات في التغلغل في النشاط الاقتصادي وتدخل في تعاملات مع الدولة ، خاصة بعد أن تحقق نوع من التحالف السياسي عسبة ، ومن خلال ، انتخابات مجلس الشعب في ١٩٨٧ ، بل ونحقق التشابك في أعمال الإدارة بين الشركات والحكومة ، عن طريق استخدام الشركات لكبار رجال الدولة السابقين والحاليين .

* أما التغلغل في النشاط الاقتصادي ، فنلاحظ قيام الشركات بمظاهر النشاط التالية :

- سوبر ماركت ، أكشاك أسماك وجزارة ، محلات ذهب .
- حائقي أطفال وحضانات ، وطبع كتب الفرائد (وقد تردد أن جهة سعودية قامت بتحويل ١٥ مليون دولار لتغطية تكاليف عقد طباعة هذه الكتب في مصر) .
- أعمال فنادق ومزارع وطوبى طفلى .
- الاتجار في السلع الاستهلاكية المصرة (سيارات - غسالات - ثلاجات - أجهزة تليفزيون)
- وحدات الإسكان الفاخر والاتجار في مسود البناء (الحديد والأسمنت والخشب ...)
- شراء العقارات (من منازل وأراضى ومحلات ومقار ومطاعم ...)
- التخلص الجرمي .

وبلاحظ ، بالنسبة لنشاط الشركات شهر الحنفى ، أنها تمارس نشاطها في مجالات تتميز بسرعة دورة رأس المال النقدي ، الأمر الذى يسمح بالقول بغلبة الطابع التجارى على ما تقوم به هذه الشركات من استخدام لتفطى ما جمعتها من أموال . فى داخل الاقتصاد المصرى . على هذا النحو تكون الشركات قد "حصلت من الناحية الفعلية على مصادر تمويل طويلة الأجل ، إذ أن ودائع المودعين طويلة الأجل ، وركزت على النشاط التجارى أو شبة التجارى والمضارب (خاصة إذا ما أضغنا ما قيل عن نشاطها الحنفى فى المضاربة على الذهب أو العملات الأجنبية فى داخل وخارج الاقتصاد المصرى ، وإيداعها لدى البنوك فى الخارج) ، الذين عادة ما يولان بانتتمان قصير الأجل . الأمر الذى يمثل هدراً للإمكانات من وجهة نظر الاحتياجات الحقيقية للمجتمع المصرى . خاصة إذا تذكرنا أن الاستثمارات الانتاجية طويلة الأجل يمكن أن تقل من انتمان قصير الأجل متجدد الفترات (تجارة الصناعة فى إنجلترا وتجربة بنك

يتمين عليه ألا يحكم على الشخص بما يعتقد فى نفسه ، ناهيك عما يعلنه عن نفسه .

٣) بالنسبة لحياة شركات توظيف الأموال هذه ، يمكن التمييز بين مرحلتين :

المرحلة الأولى : من نهاية السبعينيات حتى الفترة من ٨٣ - يناير ١٩٨٥ : كان أصحابها ، بصفتهم تجار عملات فى المقام الأول ، يتعاملون خلال البنوك ، وعلى الأخص البنوك الفردية المصرية والبنوك المشتركة ، فى إطار التحالف الذى شهدته النصف الثانى من السبعينيات بين الجهاز المصرفى والمستودعين وتجار العملة . فى هذه المرحلة كان تاجر العملة يقرض من البنوك بالجنيه المصرى لشراء العملات الأجنبية ، يضعها فى حسابات بالعملات الأجنبية فى البنوك . على هذا النحو تتسكن البنوك من تحويل الاستيراد بدون تحويل عملة ، فتجذب مستودعين جديداً تفتح حسابات وأعمدات ، مما يزيد من أرباحها . فى هذه المرحلة وحدات تجميع الأموال تعتمد اعتماداً كبيراً على البنوك وتقرس نشاطها من خلال حساباتها فى البنوك .

فى المرحلة الثانية : التى تبدأ فى التحول ما بين يوليو ١٩٨٣ و يناير ١٩٨٥ ، خاصة بعد محاولة وزارة الاقتصاد تجميد الحسابات المصرفية ل ٥٥ من كبار تجار العملة ، تبدأ هذه الوحدات فى تفادى البنوك بالعمل على تجميع المدخرات مباشرة ، تجمعها بالجنيه المصرى والعملات الأجنبية فى وحدات موازنة لوحدات الجهاز المصرفى : شركات توظيف الأموال . وابتداء من تجميع المدخرات بل وبعض الأصول المسيلة (كالأراضى والمنازل والمصرفيات ... إلخ) تتعامل شركات توظيف الأموال مع البنوك كوكحدات مناصرة أو حتى أقوى ، ويسهل لها الاقتراض من البنوك دون ضمانات . بل ويمكنها شراء أنصبة فى رؤوس أموال البنوك كامتلاك شركة لنحو ٢٥ ٪ من رأس مال المصرف الإسلامى الدولى) وينتهى الأمر بهذه الشركات ، التى يزداد عددها مع مرور الوقت (شركة واحدة فى ١٩٧٨ ، ١٨٠ شركة - ويظهر أن العدد أكبر مع أحداث نوفمبر الحالى) بالسيطرة على جزء كبير من السيولة النقدية ، عن طريق تجميع المدخرات . بالإضافة إلى ما تسيطر عليه البنوك " الإسلامية " (من عامين كان لدى بنك فيصل مليار دولار فى وقت قدرت فيه السيولة فى النظام المصرفى بما يقارب ٨ مليار دولار) . أما ما جمعتها شركات توظيف الأموال فتختلف فى شأنه التقديرات ما بين ٥ و ١٤ مليار دولار أو ما بين ١٣ و ٤٨ مليار جنيه . مع كبر فى عدد المودعين من صفار المودعين ومتوسطين ، ومن ثم اتساع الفاترة الاجتماعية التى تقسها هذه الشركات من جانب تجميع الأموال

يعتبر جريمة يعاقب عليها قانون العقوبات .

كما ترد أن الدولة قد توجهت إلى الشركات في بداية ١٩٨٨ لضمان الإمدادات من السكر والزيوت والأخشاب عندما كانت هيئة السلع التموينية تعاني من نقص في العملات الأجنبية .

* كذلك وجد التشابه بين الدولة والشركات على مستوى أعمال إدارة هذه الشركات باستخدامها لكيار رجال الدولة السابقين والحاليين ، لدرجة أن أحد وكلاء الوزارات يأخذ أجازة بدون مرتب ليحصل مديراً في إحدى شركات توظيف الأموال .

على أي الأحوال ، بدأ تغفل شركات توظيف الأموال في الاقتصاد المصري (لجميع مدخرات الأفراد ، التعامل مع البنوك ، توزيع عوائد مرتفعة نسبياً ، والتواجد في كثير من مجالات النشاط التجاري ، وعلى الأخص التجارة الخارجية والداخلية ، التعاملات مع الدولة ...) على نحو يجعل من الصعب على الحكومة أن تنفذ سياسة اقتصادية غير السهولة العشوائية التي تفرض نفسها يوماً بوم . خاصة مع خضوع العملة لضغوط مستمرة من رأس المال الدولي ومثل صندوق النقد الدولي لاتباع سياسة اقتصادية معينة .

- ٤ -

ولفهم طبيعة هذه الشركات ونوع علاقاتها بالدولة يلزمنا أن نتوقف عند مجموعة العلاقات التي يمكن أن تكون هذه الشركات طرفاً فيها . لمعرفة أين يمكن الالتقاء والتناقض بين أصحاب الشركات والقوى الاجتماعية الأخرى ، بما فيها الطبقة أو الفئة الحاكمة بدوراتها المختلفة المسيطرة على أجهزة الدولة . وذلك إيماناً منا بأن أية ظاهرة إنما تتحدد طبيعتها بمجموعة العلاقات الاجتماعية التي تعطي في تشابكها للظاهرة كينونتها (أي وجودها) ومن ثم لا يصح التعرف على طبيعتها إلا بالتعرف على شبكة العلاقات التي تبلورها ، لتحقيق هذا الغرض يمكن أن نتحسى شبكة العلاقات التالية :

* نأخذ أولاً العلاقة بين هذه الشركات ورأس المال الدولي . في هذا المجال يمكن أن نفرق بين رأس المال الدولي في خارج الاقتصاد المصري ورأس المال الدولي في داخله . في خارجه تقوم علاقة شركات توظيف الأموال برأس المال الدولي على أساس أنه رب النعمة ، ومرقاً الأمان . فهو رب النعمة ، إذ في ظل سيطرته يوجد منشأ الأموال التي تنفق ، على نحو رئيسي . هذه الشركات : الدخل الذي

مصر) . ولكن يبقى التساؤل الخاص لماذا تنزع من هذه الشركات وجدها أن تسهر على الاحتياجات الحقيقية للمجتمع المصري في ظل حقيقة انتفاحية تضرب بهذه الاحتياجات عرض كل الحواظ . ١٢

وفي إطار النشاط الاقتصادي لهذه الشركات يتعين إبراز ما يمكن أن تحدثه من أثر بالنسبة للائتمان بصفة خاصة . وتأتي أهمية الائتمان في كونها أساس اتخاذ القرارات الاقتصادية وفي أنها سبيل إعادة توزيع الدخل بين القوى الاجتماعية المختلفة . ويمكن مناقشة الأثر الممكن لممارسات هذه الشركات على الائتمان ، بمرحة :

- أثر ممارساتها على أسعار صرف الجنيه المصري . ومن ثم على قيمة العملة وبالتالي على مستوى الائتمان في الداخل ، على الأخص في مجتمع يتزايد اعتماده على إنتاج الآخرين في خارج المجتمع المصري . وقد لوحظ تحرك سعر الصرف نحو الانخفاض المستمر للجنيه المصري في السنوات العشر الأخيرة .

- أثر ممارسات الشركات على أسعار الفائدة : أياً كانت الأسماء التي تعطىها لتوزيعاتها ، إذ هي في نهاية المطاف بدائل للفائدة التي يحصل عليها المودعون لأموالهم ، ومن ثم أثر ذلك على نفقة الإنتاج وأثمان السلع .

- أثر التوزيعات التقديرية العالية التي تقدمها هذه الشركات كلفة شرائية (ربحية) سهلة نسبياً تزيد من الطلب الاستهلاكي ، خاصة إذا ما صوحت هذه الزيادة بنوع من الترافض الإنتاجي .

- أثر ممارساتها التجارية والاحتكارية بالنسبة لكثير من السلع الاستهلاكية (خاصة من خلال البيع بالتقسيط وما يتضمنه من فوائد عالية) وتزعجها في بعض الأحيان لرفع أثمانها . الأمر الذي يسهل تحريك الأثمان نحو الارتفاع . وعلى الأخص في ظل المنهج التضخمي العاتية التي يشهدها الاقتصاد المصري منذ متوجة البعثيات .

* أما بالنسبة للتعاملات التي تدخل فيها هذه الشركات مع الدولة بصفتها المؤسسة السياسية الكبرى ، فقد ترد أن الدولة كانت تستعين بكبار تجار العملة للحصول على العملات الأجنبية بشروط السوق السوداء . الأمر الذي مكثهم من إبراز قوتهم الاقتصادية عشية انتخابات مجلس الشعب في ١٩٨٧ عن طريق جمع العملات الأجنبية ورفع سعر الدولار على نحو أجبر الدولة على قبول عدد من المرشحين للبرود بمضاة وزارة الداخلية حتى قاعات مجلس الشعب ، وخلق نوعاً من التحالف بين القوتين سياسياً . هذا الأمر نفسه يمكن أن يفسر القرار الذي صدر من رئيس مجلس الوزراء ، في النصف الأول من الثمانينيات ، بعدم التعرض لهم أو تتبعهم رغم أن الانحياز في العملات الأجنبية

من النقد الأجنبي واستمرارها في الانحياز فيها بعد قيام السوق المصرفية الحرة منذ مايو ١٩٨٧ .

هذا عن علاقة الشركات مع رأس المال الدولي في وجوده خارج مصر . أما في وجوده داخل مصر وخاصة في شكل رأس مال مصري (فروع البنوك الأجنبية والبنوك المشتركة) فتتسم العلاقة مع شركات توظيف الأموال بالتناقض بقدر ما يقوم بينهم من تنافس على اجتذاب مدخرات المصريين بالجنيه المصري (البنوك المشتركة) وبالعملات الأجنبية (فروع البنوك الأجنبية) . والافتقار عندما تسعى شركات توظيف الأموال إلى إخراج أموال تسيطر عليها في مصر بعيداً عن كل رقابة الدولة (كما حدث ، على ما يبدو ، في فترة الريبة ما بين صدور القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ و ٨ نوفمبر الذي تنتهي فيه فترة تقديم طلبات الشركات بتوفير أوضاعها) .

• ثلث ، ثالثاً ، العلاقة بين شركات توظيف الأموال ورأس المال المحلي ، وبأخذ رأس المال المحلي صوراً متعددة يهيم منها في هذا المجال : رأس المال المصرفي الملوك للدولة والتمثيل في بنوك القطاع العام وتسيطر عليه بالفعل الفئة الحاكمة بما تتضمنه من فئة تدبر هذه البنوك . ويمكن أن نلحق بهذه الصورة الدولة باحتياجاتها من عملات أجنبية (لمواجهة الواردات ولخدمة الدين الأجنبي) ومن اتخاذ سياسة اقتصادية يكون من مقتضاها التخصيص ببعض أجزاء رأس المال المحلي في سبيل استبقاء الكل من هذا الرأس المال . هنا يمكن القول أن العلاقة بين شركات توظيف الأموال وبنوك القطاع العام تغلب عليها طابع التنافس على مدخرات المصريين بالجنيه المصري أو بالعملات الأجنبية . كما أن من الممكن أن تتناقض احتياجات الفئة الحاكمة في اتخاذ سياسة اقتصادية معينة (كتجويد سعر الصرف مثلاً) مع ما يفضله جزء من رأس المال المحلي (كشركات توظيف الأموال) . هنا قد تغلب ممارسة الدولة لإحدى وظائفها : اتخاذ بعض الإجراءات التي قد تضر ببعض مصالح إحدى الفئات المسيطرة بقصد الحيولة دون تغيير الوضع على حساب كل هذه الفئات ولكن مثل هذه الإجراءات لا يلجأ إليها إلا في المقام الأخير بعد أن يستنفذ التزاوج بين شرائح الفئات المسيطرة كل إمكانيات استمراره . ضمن هذه الإمكانيات يمكن التلاحم العضوي الذي وجد بين شركات توظيف الأموال وبعض بنوك التنمية الوطنية (٤٤) ، كما يمكن ضمن هذه الإمكانيات التعاون الذي قام بين شركات توظيف الأموال . والبنوك الفردية المحلية والبنوك المشتركة : وقد عزز من هذه الإمكانيات العلاقات التي قامت بين الشركات ورجال الدين (وكثير منهم من كبار العاملين في

تحقيقه العمال المصرية في السوق الرأسمالية الدولية (على الأخص الشق البترولي من هذه السوق) . وابتداءً من هنا انشأ تقوم الشركات بإبداع أجزاء كبيرة (إن لم تكن الأجزاء الأكبر) من الأموال التي يجمعها في الجهاز المصرفي للبلدان الرأسمالية المتقدمة (سويسرا وفرنسا وألمانيا الغربية وبريطانيا والولايات المتحدة وكندا ..) ، كما تمارس أنشطة مضاربة في أسواقها المالية . هنا تكون العلاقة علاقة الالتقاء الذي يتضمن التناقض : الالتقاء ، حيث رأس المال المصري في خارج مصر ، كملتقى لودائع أصحاب الشركات ، الأمان الذي تسعى إليه خارج المجتمع المصري . ويستفيد رأس المال الدولي بتلقي الودائع وتشغيلها . إلا أن رأس المال الدولي في مجموعة يهيم بدوره كدائن للاقتصاد القومي ، في فترة تاريخية تلعب فيها المديونية الخارجية للأجزاء المتخلفة من العالم الرأسمالي آلية أساسية من آليات استنزاف فائض هذه الأجزاء . وكمرأس مال دائن يهيم تفرغ العملات الأجنبية لدى البلد المدين . ويهيم بالتالي ألا يسيطر على هذه العملات غير من يتولى خدمة الدين الأجنبي وهنا يشهد التناقض بين رأس المال الدولي كدائن للاقتصاد المصري وشركات توظيف الأموال التي تستعيد جزءاً معتبراً من مكاسب الاقتصاد المصري من العملات الأجنبية بعيداً عن خدمة الدين بصفة مباشرة ، وبصفة غير مباشرة عن طريق الحيولة دون اتخاذ الدولة للإجراءات المسهلة لخدمة الدين الأجنبي ، مثل توحيد سعر صرف الجنيه المصري نحو تخفيضه . الأمر الذي يزيد من تغرق العملات الأجنبية المكتسبة في الخارج نحو الداخل ، خاصة في وقت لوحظ فيه تفضيل المصريين ، منذ بداية الثمانينيات ، الاحتفاظ بأموالهم في الخارج . وشركات توظيف الأموال ليس من مصلحتها توحيد سعر الصرف ، إذ لا ينتعش الجزء الأكبر من نشاطها المتمثل في الانحياز بالعملات الأجنبية إلا في تنوع أسعار صرف الجنيه المصري لكي يمكن المضاربة عليه . وهنا يبرز التناقض بين ما يحرص عليه الشركات وما يحرص عليه صنووق النقد الدولي من خلال مطلباته من السياسة الاقتصادية للدولة في مصر ، من ضرورة توحيد سعر صرف الجنيه نحو تخفيضه .

ولاحظ في الموقف الاقتصادي الراهن (نهاية عام ١٩٨٨) إزدياد حدة المنافسة بين البنوك العاملة في مصر على اختلاف أنواعها لاجتذاب النقد الأجنبي مع عدم كفاية موارد السوق المصرفية الحرة (والتي بلغت نحو ٣.١ مليار دولار في سنتها الأولى) لتغلب على أثر الانكماش الناتج عن تنفيذ توصيات صندوق النقد الدولي (الحد من الإنفاق الحكومي ..) وتصبح المنافسة أكبر ضراوة مع استمرار شركات توظيف الأموال في الاختصاص بجزء كبير من الموارد

الأجنبية وتضعيها أمر اتخاذ الدولة لبعض قرارات السياسة الاقتصادية .

التناقض في مجال السياسة الاقتصادية هنا يدفع بنا مباشرة إلى دائرة العلاقة السياسية بين الدولة وهذه الشركات. فإذا أضفنا المساعدة المتبادلة بين الشركات وبعض التبايرات السياسية في معارzelها لطلب دوراً سياسياً فعالاً وسعيها للوصول إلى السلطة - أمكننا فهم علاقة الالتقاء بين الشركات والفئات الحاكمة التواء يتضمن في ذات الوقت إمكانية التناقض. ومن ثم تتبع العلاقة التحالف الضمني أو إمكانية الاحتكاك المثير للتعاد. وتكون مصصلة مجمل العلاقة تفكيك رأس المال من الموعدين لدى شركات تطويف الأموال. سواء في لحظات التحالف، بحسب المال الطبيعي للظاهرة في ضرورتها، ولحظات التعاد والتشاحن، بحسب ما انتهت إليه الظاهرة بالفعل. وتكمن رأس المال من الموعدين لا يغطي الحتم لدى الموعدين، فالعلاقة بين الشركات والموعدين لا تعرف التجانس.

• **ثالثاً** . هذه العلاقة بقدر من التفصيل : قدر
عدد المودعين لدى شركات توظيف الأموال بحوالى مليون
مردود . لا تقتصر إيداعاتهم على مذكرات من الدخول
الاجابية وإنما امتدت إلى أصول إنتاجية سبقت (أى تحولت
إلى نقد) بالبيع مثلاً) لتشكل وديعة مقدمة لدى
الشركات ، ويقرن ، عندما تتاح البهانات ، أن تدرس طوائف
المدخرين : حيث :

١٠ الدافع للإبداع لدى هذه الشركات بعيداً عن الجواهر المصنعية ، أمر دافع مالى أم عقائدى أم كليهما . والظاهر أن الدافعين كانا وراء الإبداع فى هذه الشركات . ولا نستطيع بدون دراسة متقنة معرفة الوزن النسبى لكل منهما .

من حيث الانتماء الاجتماعي ومستوى الوعي ومدى التأثير بالأجهزة الإعلامية ومناخ " الدروشة الفكرية " الذي تروجه هذه الأجهزة .

- كما يلزم التعرف على طوائف المودعين من حيث حجم الأموال المودعة .

- وكذلك من حيث النفوذ الاجتماعي أو السياسي أو التنفيذي الذي يملكه المودع .

والعلاقة بين أصحاب المدخرات والشركات تأخذ في الغالب شكل المشاركة التي تتحقق عن طريق توكيل يستشف من الأمثلة العديدة أن الروح العامة للتوكيل كانت تتضمن شروطاً يقتضاها يكون لصاحب الشركة حق إسقاط الوكالة في

(المولود) وكذلك بينها وبين أجهزة الإعلام . فبالنسبة للصحافة اليومية لم تكف شركات توفير الأموال بالإغراق الإعلامي للرأي العام عن طريق تغطية الصحف بالإعلانات . وإنما استهدفت الصحفيين أنفسهم ، فحاولت إحكام الشركات تقديس " هدية " للصحفيين برفض قروض في حكم الهبات أعلنت على شباب الصحفيين بإمكانية إقراضهم مبالغ ما بين ٣٠٠٠ و ٩٠٠٠ جنيهاً دون ضمان أو فوائد . كما عرضت بعض الشركات على نقابة الصحفيين (أى الصحفيين بالمحلة) أن تقوم بمشروع إسكان الصحفيين بأسعار منافسة وبالتسليم الربيع . كما عرفت الصحافة المسجوعة والمزينة السيل الإعلامي للشركات ، وعلى الأخص ما نتج عن نفس الإعلانات ، في الإعلان : استخدام المرأة في الإعلان ، وإنما المرأة التي تجذب حس المشاهد في احتشام وفي إطار الجواب غير الكاذب . كما هدفت شركات توفير الأموال دور الصحف من أجل طباعة وتوزيع ، وعلى الأخص بالنسبة للجمهور في الطباعة والدينية وفر التراث .

ولا يبقى لاستكمال صورة العلاقات بين شركات توفير الأموال ورأس المال المحلي إلا ملاحظة غلبة التنافس بين هذه الشركات وصورة من رأس المال المحلي المخطط بآلاف المليشيات . وهي صورة التميز - الإسلامية - في التنافس فيما بينها على اجتذاب أموال المودعين مع مراعاة ماتتقيد به البنوك الإسلامية من قيود يفرضها قانون البنوك والالتزام مع عدم عقيد الشركات بهذه القيود - مع تناقصهم في رقم شعار - الإسلامية - .

على هذا النحو يتبين أن شبكة العلاقات التي تدلخ فيها هذه الشركات كانت تتضمن التفاهة هذه الشركات مع رأس المال الدولي كمصرفي يتلقى الودائع التي تودعها هذه الشركات ،، والتنافس مع كدائن للاقتصاد المصري تعبر متطلبات صندوق النقد الدولي عن الكثير من ضمانات مصالحه . كما كانت تتضمن الالتقاء مع صور عديدة لرأس المال المحلي (بنوك التنمية الوطنية ، البنوك الفردية والبنوك المشتركة ، فئات من كبار العاملين في الدولة) يمزجها على الصعيد الأيديولوجي علاقة الشركات مع الأجهزة الإعلامية (على الأخص التلفزيون والراديو والصحافة) هنا الالتقاء يتلزم في التفاضل بين الشركات وبنوك القطاع العام (وعلى رأسها البنك المركزي) والبنوك الإسلامية والدولة بالقدر الذي تتعارض به احتياجاتها من العملات الأجنبية ومن سياسة اقتصادية تمكها من بعض المواضع اللازمة للإقتصادات ولتطبيقات رأس المال الدولي الكائن ، مع سلطة شركات توظيف الأموال على الموارد من العملات

الأسابيع السابقة على صدور القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ والأسبوع الأول من نوفمبر ١٩٨٨ .

أما بالنسبة للعلاقة بين الشركة وأصحاب المدخرات فيمكن أن يثور التناقض للنفاذ على أصل المبلغ المودع إذا مالجه أصحاب الشركات إلى الإفلات بالمبالغ المودعة ، وكذلك للنفاذ على اقتسام الأرباح ، خاصة عندما لا تتحقق الأرباح العالية أو لا تتحقق على الشركة إبداعات جديدة بمعدلات كبيرة . وقد تحقق ذلك بالنسبة للشركات التي هرب أصحابها إلى الخارج بالأموال التي جمعوها ، وكذلك بالنسبة للشركات التي أعلنت ، بعد الأحداث ، أن ما وزع من أرباح سيخص من أصل المبالغ المودعة . وذلك تكون الشركة قد حصلت على كل الأرباح وحملت المودع عبء التآكل في أصل رأس المال الناتج عن التضخم ، وزينت له ، بإعطائه معدل عائد مرتفع في صورة دخل دوري جار ، سبل استهلاك المبالغ المودعة . استهلاكاً ليس بالرشيد في جميع الأحوال ويكون المودع بذلك قد استهلك أجزاء من رأسماله .

* على هذا النحو يتضح من إحصائى شبكة العلاقات التي تدخل فيها شركات توظيف الأموال والتي تمجد في النهاية طبيعة هذه الشركات والاتجاهات العامة لمسارستها الاقتصادية والاجتماعية أن إمكانية الالتقاء مع التناقض بين الشركات وفيه صور رأس المال المملو والفتات المساندة له من الميسيرين على الدولة أقوى موضوعياً من إمكانية الالتقاء بين الشركات وأصحاب رؤوس الأموال المودعة . على الأقل العدد الهائل من متوسطي المودعين وصغارهم . وذلك رغم نجاح الشركات في تعبئة فئات من المودعين ، أغلب الظن الذين كانوا ينفقون إلى التعامل مع الشركات بدافع عقائدي كذلك ، لمساندة الشركات عندما تار الخلاف بينها وبين بعض دوائر الحكومة في شأن قبول الشركات عند أدنى من الوضع التنظيمي ومن إجراءات السياسة الاقتصادية . ولا يخفى أن هذا الخلاف على كبنية التعامل في داخل مصر ولا يمنع من تعاقب الأموال التي تمكن أصحاب الشركات من إخراجها وإبداعها بأسمائهم في الخارج مع الأجزاء من رأس المال المملو التي كانت قد اختلفت معها هنا عندما تمجد هذه الأجزاء مستقراً لها في الخارج . عندئذ يتم الإلتان بدفـ أحضان رأس المال الدولي كعصرى في خارج مصر تاركين ظلمهم متاخماً صقيعياً يشمل أنحاء الدمار المصرية .

ويكون وضع شركات توظيف الأموال هنا هو الذي يمكنها من ممارسة نشاطاتها دون مراعاة للأطر القانونية القائمة ، ويمكنها من أن تقارس هذه النشاطات في كنف الدولة مستغلّة أجهزتها الإعلامية في تعبئة جماهير المذخرين

أى وقت ، وأنه ليس لمودع التدخل في أعمال الإدارة أو الاعتراض على تصرفاتها ، وأنه يتم اقتسام الأرباح مناصفة ، أما الحسارة فكلها على صاحب الوديعة حتى ولو استقرت كل رأس المال . كما ينص التوكيل عادة على عدم أحقية المودع في الالتجاء إلى القضاء في حالة وجود أية منازعات .

والظاهر أن مراكز المودعين ليست واحدة في الشركة الواحدة : فويجد التمييز الذي يمكن كبار المودعين من الحصول على لوائح أفضل ، بالنسبة لمعدل التوزيع أو بالنسبة للأولوية في استرداد المبالغ المودعة وقدر المسترد في حالة قيام صعوبات أمام الاسترداد . ويتميز وضع كبار المودعين أصلاً بإمكانية اقتراضهم من البنك بسعر فائدة منخفض نسبياً وإيداع التفرغ المقترضة لدى شركات توظيف الأموال بمعدل عائد مرتفع والربا عند الافتراض ليس من قبيل الحرام والعائد عند التلقى ليس من قبيل الربا . كما تردد أن المودعين من ذوي التفرغ يحصلون على معدل عائد مرتفع وعلى مزايا أخرى : والمال في عالم المال نوعان : مال يؤدي إلى نفوة ونفوة يترجم إلى مال . ويتعاقب النوعان بل وينوب أحدهما في الآخر في سبيل تركيز المزيد من المال وبعيداً عن المودعين ذوي التفرغ ، يثور التساؤل التالي بالنسبة لبعض كبار المودعين : هل مثلت شركات توظيف الأموال بالنسبة لهؤلاء مستودعاً لاستقبال واستثمار أموال حصلوا عليها بطرق غير مشروعة ، أى مال حرام ؟ إن حدث ذلك يكون هؤلاء المودعين قد أصابوا ثلاثة عصفائر بحجر واحد :

- أ - ابتعدوا بكسبهم غير المشروع عن أى سؤال يتعلق بمصدره ، فمن الحفاء أتيت وفي الحفاء احتسبت .
- ب - استخدموا هذا الكسب في الحصول على عائد كبير ، فمن جاءه باليسة لا يجزى بأكثر من مثلها .
- ج - وطهروا كلا من الأصل والعائد من خلال شركات توظيف الأموال " الإسلامية " ، فقد زرعوا المال الحرام في الأرض الطيبة .

وفي ظل هذه الأوضاع من الممكن أن يثور التناقض بين فئات المودعين . في حالة ما إذا كان التوزيع يتم من أصل رأس المال ، إذ يستلزم حصول المودع الأكبر على عائد أكبر من رأس مال عدد أكبر من صغار المودعين . كما يمكن أن يثور التناقض بين المودعين عند قيام صعوبات تحول دون تمكن الشركة من رد كل المبالغ في الوقت المطلوب فيتمتع البعض بالأولوية في الاسترداد أو يسترد نسباً أعلى من المبالغ المودعة ، إذا ما حدثت الشركة نسبة المسترد في اللحظة المعنية ، وقد تحقق مثل هذا في الفترة ما بين

شركات توظيف الأموال

عليها قانون العقوبات ، وأنها شديدة الإضرار بالاقتصاد القومي .

- أن بعضها كان يتسم بالاستمرار والبعض الآخر بالتكرار .
- أي أن مخالفة القانون أخلت طابع العملية المستمرة في الزمن بل والنسبة في المدى .
- أن بعض أجهزة الدولة أدركت ذلك .

* فوزارة الداخلية كانت تقفل قوائم بأسماء كبار تجار الصلة وكبار المهريين منذ بداية الثمانينيات ، وإحدى هذه القوائم لا تتشر عن طريق أية جهة رسمية وإنما ينشرها وزير اقتصاد سابق في الأهرام الاقتصادي في مجال دفاعه عما نسب إليه . وقد تبين أن الأسماء الواردة في القائمة ليست غريبة عن أصحاب بعض شركات توظيف الأموال .

* البنك المركزي المصري يحذر الجمهور (في إعلانات مدفوعة التشن في الصحافة ، حتى الصحافة الحكومية) ، ويبلغ نياحة الشجون المالية والتجارية (التي حققت في أواسط عام ١٩٨٧ في بعض الحالات) ، كما يقدم بلاغات للدمى العام الاشتراكي بالنسبة لبعض الشركات .

مصلحة الضرائب التي تشغل بعدم قيام الشركات بدفع الضرائب عن نشاطاتها الظاهرة . ويكشف النشاطات غير الظاهرة تمتد تقريباً في ١٩٨٧ بين أن مستحقات المصلحة لدى هذه الشركات يصل إلى ١٠٠ مليون جنيه ، وأن هناك ٥٤ تاجراً كبيراً يمارسون الانحمار في العملات الأجنبية والمضاربة في الذهب ، بل والتهريب . (٥)

* الحراسة فرضت على أصحاب بعض الشركات .

- نلاحظ أخيراً هروب الكثير من مرتكبي المخالفات من أصحاب هذه الشركات في إطار أطول المسلسلات السياسية غير المنقطعة في مصر : هروب المرتكبين للجرائم (كل أنواع الجرائم) إلى الخارج واستمرارهم في تصدير أفعالهم (المعرمة وغير المعرمة) إلى داخل الإقليم المصري (هروب أصحاب الرضا للاستثمار في ١٩٨٦ ، المكتب الهنسي للتجارة والمقاولات في ١٩٨٦ ، منظمة الأسواق المالية في ١٩٨٦ ، الهلال (أحد أكبر ست شركات توظيف أموال) في ديسمبر ١٩٨٧ إلى الولايات المتحدة ومع صاحبها ١٠٠ مليون جنهما من الدهرين (٦) ، أربع شركات كبيرة بالإسكندرية) .

وقد قامت الشركات بممارساتها متضخمة مثل هذه المخالفات التي يمارسها بعض أصحاب الشركات في إطار نوع

لتهوع نحو الشركات مدفوعين بخلط من الدوافع المالية والعقائدية ، تحبته تحترهم على نحو يصرف أنظارهم عن المخاطر التي قد تحف ليس فقط بأى عائد قد يمدد عليهم بل وأصل مدخراتهم وأصولهم المسبلة . ويمكن هذا الوضع شركات توظيف الأموال من أن تعيش مع الدولة تجرية قريبة في التاريخ المعاصر للدولة في مصر ، تجرية تبدأ من ابتذاع فكرة ضرورة البحث عن تنظيم قانوني خاص بهذه الظاهرة ، وأن يتم التوصل إليه عن طريق الحوار التشريعي بين الدولة والشركات

- ٥ -

الحوار التشريعي بين الشركات والدولة

كقاعدة عامة لا يوجد من النشاطات التي كانت ، ومازالت ، تمارسها شركات توظيف الأموال إلا وتوجد له قوانين منظمة في إطار التنظيم القانوني القائم :
- فالشكل القانوني للوحدات التي تسعى إلى تحقيق الربح على سبيل الاحتراف ينظمه القانون التجاري بما يتضمنه من قوانين خاصة بالشركات .
- ونلقى الدائع أو الأموال بصفة عامة ينظمه قانون البنوك والائتمان .
- والتعامل في النقد الأجنبي والانحمار فيه ينظمها قانون النقد الأجنبي .
- والتعامل في الأوراق المالية ينظمه قانون سوق المال .
- والمضاربة على الذهب والمعادن النفيسة في خارج مصر ينظمها قانون البنوك والائتمان وقوانين البنك المركزي .
- والانحمار في السلع ، استيراداً وتوزيعاً داخل مصر ، تنظمه القوانين التموينية وقرارات التسعير الجبري عندما يوجد .

- وإخراج الذهب والعملات والأموال بصفة عامة تحكمه قوانين مختلفة معمول بها بالفعل .
- وتعامل الشركات ووحدات النشاطات المشروعة وغير المشروعة مع مصلحة الضرائب تنظمه قواعد التشريع الضريبي تكملها بقية قواعد القانون المالي .

فالتنظيم القانوني لنشاطات هذه الشركات ، وهي نشاطات حددتها الممارسات الفعلية لهذه الشركات ، قائم بالفعل ، ورغم ذلك قامت الشركات ومارست أرجح نشاطاتها المختلفة مرتكبة في قيامها وفي ممارستها مخالفات لعظم القوانين المنظمة إن لم يكن لكُلها .

ونلاحظ في شأن المخالفات القانونية التي ارتكبتها هذه الشركات :
- أن كثيراً منها يرقى إلى مرتبة الجرائم التي يعاقب

قضايا فكرية

من الحوار مع الدولة ، بعضه بالاتفاق وبعضه " بالهتاف " .
هذا الحوار نشأ ، من الناحية الموضوعية ، مع قيام هذه الشركات ، وتحقيق على جولات .

بدأ الحوار سيره الهلوسى فى سنوات ١٩٨٥ ، ١٩٨٦ على مستوى السلطة التنفيذية ، وقد سكت تماطف مستويات كبيرة من السلطة التنفيذية الشركات من كسب الجولة الأولى فى مواجهة قرارات يناير ١٩٨٥ التى استهدفت إيجاد حل قسرى لأزمة ميزان المدفوعات بالحد من الاستيراد حلاً لا يحد فعاليتها إلا بالسيطرة على مصادر تمويل الاستيراد بدون تحويل عمله وإبعاد غير بترك القطاع العام عن الاتجار فى العملات الأجنبية ، وما فتأ الحوار أن يحوّل إلى حوار تشريعى ابتداءً من منتصف ١٩٨٧ . فقد بدأت شركات توظيف الأموال فى استعراض للقرعة عشية انتخابات مجلس الشعب فى ١٩٨٧ ، عندما قامت بتجميع العملات الأجنبية من السوق السوداء (وقليلة هى الأسواق التى تعرف اللون الأبيض فى مصر) فى وقت كان البنك المركزى يلجأ إلى هذه السوق لمواجهة بعض التطلّعات الماحلة العملات الأجنبية ، وضمت من خلال هذا الضغط المالى أن تفرض على وزارة الداخلية أن تترك للتحالف حاشياً من المرور من خلال صناديق الانتخاب ، وهذا الهاشم قد ينتج عن علم تشريف إرادة الناخبين الذين يساندون هذه الشركات والبيارات السياسية التى ترافقها فى المسيرة ، سواء عبرت هذه الإرادة التشريعية عن مصالح مادية أو دوافع عقائدية .. والظاهر أن كليهما كان دائماً متواجداً . وهنا يقوم الحوار التشريعى على نحو مختلف فى ظل غلط متجدد من الضغوط :

- فهو يبدأ فى ظل كتابات مساندة لهذه الشركات وقرى سياسية تلعب على نغمة أن الهوية بين قواعد الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية بدأت تضيق لتقتصر على مسألة الربا بالنسبة للقوانين الخاصة بالمعاملات المالية (مدينة كانت أم تجارية) ومسألة الحسدود فى القانون الجنائى ، التى " تقضى تغييراً فى الأساس الاجتماعى والاقتصادى يهيم ، الشروط اللازمة لتطبيقها " ، أى أن تطبيقها لم يعد مسألة يمكن أن تفرض نفسها على المستقبل القريب . أما من الناحية الدستورية ، فالمشكلة هى المشاركة فى " الشورى " . وقد تحققت جزئياً ، ويهدى الله النفوس لتسهيل ما تبقى .

- وبدأت الحكومة تضيق مساندة هذا التيار السياسى لتضيق قانونى العلاقة بين المالك والمستأجر ، فى المباني السكنية وفى الأراضى الزراعية . والحكومة تسعى إلى

تغييرها منذ ١٩٧٥/٧٤ ولكنها لا تتمكن سياسياً من ذلك . وبدأت فكرة أن الشريعة الإسلامية لا تؤيد تغيير حرية إبرام عقود الإيجار ، التى هى بطبيعتها عقود مدة لا يمكن تأجيلها ، طالما لا يحقق التكافؤ (وتبقى القضية من الناحية الموضوعية هى كيفية تحديد التكافؤ فى سوق تتميز باحتكارها البالغ والندرة النسبية للسلعة وحيويتها لمعيشة أعداد غفيرة من فئات الشعب فى ظل وضع تضخمى تتأكل فيه القرعة الشرائية بمعدلات كبيرة لهذه الفئات) .

- ويستمر الحوار التشريعى فى ظل غلط متجدد من الضغوط :

* ضغوط اقتصادية أقوى من الشركات نفسها لما قسى به من خسائر كبيرة من نشاطها الخفى فى الخارج ، مع ازدياد حدة المظهر المالى لأزمة الاقتصاد الرأسمالى الدولى الذى يلعب أصحاب شركات توظيف الأموال فى إطاره ، مع جهل بقواعد اللعبة وعدم توفر الكفاءة اللازمة لممارستها حتى ولو كانوا يطمعون . وفى ظل تحول نسبي لرأس المالى الخليجى عن مساعدة مثل هؤلاء ، مع تحول السعودية ، تحت ضغط التهديد الإمبريالى المباشر باسم الإسلام ، عن رفسع شععار " الإسلامية " إلى شعار " العروبة " ، أملاً فى مساندة عسكرية من مصر لدول الخليج .

* ضغوط اقتصادية ناجمة عن الظروف الدولية (أزمة أسعار البترول ، تناقص الطلب على المعاللة المصرية فى الخارج) وظروف داخلية أدت إلى ميل المصريين للاحتفاظ بأجزاء أكبر من مدخراتهم من الخارج ومن الداخل فى الخارج . ومن الممكن أن يكون قد نجم عن هذه الظروف تقلص نسبي فى المدخرات المتاحة لهذه الشركات ، ومن ثم التناقص النسبي فى معدل تدفق المدخرات ونفوها ، الأمر الذى يشير صعوبة تحقيق التوزيعات ذات العائد المرتفع .

* ضغوط اقتصادية داخلية قوية نجمت عن ممارسات هذه الشركات فى إطار المضايقات العقارية والتوسع فى شراء مشروعات قائمة بالفعل (يحلم الله مدى كفايتها وسيولتها) ، الأمر الذى جسد الكثير من أمورها فى شكل أصول غير سائلة يصعب تسويقها فى ظل الأزمة الطائفة التى يعيشها الاقتصاد المصرى حالياً . ومن الممكن أن يحد من أثر هذه الضغوط إن صدقت التبة فى استحضار ما يودع من أموال باسم أصحاب الشركات فى الخارج لحظة حدوث أزمة سيولة لدى الشركات فى داخل مصر ، خاصة وأن نسبة ما يستخدم فى مصر من رؤوس الأموال المتقللة لا يمثل غالبية مجمل هذه الأموال . اللهم إلا إذا كانت الأموال المودعة فى الخارج قد فقدت ، بحسن نية ، فى ممارسات

الصراع بين غرما - سبق أن جمعتهم زيجة الغناء ١ .

وفي ظل هذه الضغوط المتجددة يستمر التشاور التشريعي بين الدولة وشركات توظيف الأموال ، وهو تشاور يسلم بضرورة إيجاد قانون خاص ويغض الطرف انتظارا عما هو قائم من تنظيمات قانونية بأمل التوصل إلى تنظيم تعائش ، ولتتوقف لحظة لنشر بالنسبة لهذا الحوار أسئلة ثلاثة :

١ - لماذا يفترض الحوار التشريعي ضرورة إيجاد تنظيم خاص لنشاط هذه الشركات ، وهو افتراض يتضمن السماح بالوجود الفعلي للشركات رغم مخالفتها للكثير من القوانين المدنية والتجارية والمالية والجناية المعمول بها فعلاً في مجال نشاط هذه الشركات ؟

٢ - لماذا " الحسوار " الذي هو ليس من عادة الدولة المصرية ، خاصة في فترتها القهرية منذ منتصف الخمسينيات بمرحلتها المختلفة ؟ والقهر التشريعي هو أحد صور القهر الذي قارسه الدولة في مصر ، وعلى الأخص في الفترة التي بدأت بمنتصف الستينيات . (انظر مجموعة القوانين التي صدرت في السبعينيات والثمانينيات تأكيداً لهذا القهر) .

٣ - لماذا تم الحوار " التشريعي " على المستوى السياسي أساساً . وقد يكون من الممكن أن تتسع الصدور ، في إطار السلطة التشريعية ، لحوار واسع متعمق يقدم على دراسة متأنية لأوضاع الاقتصاد المصري ونوع ومدى الدور الذي تقوم به شركات توظيف الأموال ومدى تقابل وتضارب المصالح التي تنجر ؟ ألم يكن لقيام الحوار على المستوى السياسي أساساً دلالة في إطار السياسة المباشرة ، التي لا مفر من أنها الاقتصاد المركز في المقام الأخير ؟

ومع استمرار الحوار تتفاقم أزمة الشركات وعلى الأخص أزمة كبرى كبريات الشقيقات ، إثر خسارة كبيرة تردت أنها منبت بها في المضاربة على الذهب في الخارج في ربيع ١٩٨٨ . وتختلط الأوراق على جانبي الحوار ، وبدلاً من احتواء الأزمة لمصلحة التعائش تنجر الأزمة . ولكنها لا تصيب في المقام الأول والأخير إلا أوجه أصحاب الأموال المستأمنة وعلى الأخص الغالبية المتشكلة في متوسطي وصغار الدخريين ومع فقدان هؤلاء لمخزائهم لا تلتزم الأزمة المتفجرة وجه الاقتصاد المصري .

- ٦ -

الأزمة : تكمن الأزمة في طبيعة شركات توظيف

المضاربة غير الإسلامية الذي لا يمكن لغيرها أن يمسود في ظل سيطرة قوانين حركة الاقتصاد الرأسمالي في " داو الحرب " .

٤ - ضغوط ناجمة عن أزمة بعض هذه الشركات قتلت في إنفلاس بعضها وهروب أصحابها بالأموال في الخارج ، وكذلك أزمة الإدارة الداخلية لبعض الأخرى ومنها إحدى كبريات هذه الشركات ، إن لم تكن أكبرها ، والتوقف الفعلي عن توزيع العائد كلياً أو جزئياً أو تخفيض نسبته .

٥ - ضغوط تعيشها الحكومة ، ناجمة أساساً عن تزايد حدة تدهور النشاط الاقتصادي الفعلي وتفاقم الوضع المالي للدولة داخلياً وخارجياً (وخاصة في مواجهة خدمة الدين الأجنبي) وتزايد التوتر الاجتماعي والسياسي نتيجة استمرار الدولة في تنفيذ متطلبات صندوق النقد الدولي بما تزود إليه من رفع مستمر في الائتمان وتدهور في القوة الشرائية للأجور والمرتبات ، وتفاقم البطالة ، كل ذلك في إطار الدوام التي تعيشها الدولة على نطاق المنطقة العربية الناجمة عن تفاقم حرب الخليج وتزايد هشاشة الأنظمة العربية جسيماً ، وهي هشاشة أبرزتها بصفة خاصة ثورة الشعب الفلسطيني في فلسطين المحتلة ، وهي ثورة حرمت الأنظمة العربية من سند شرعيتها الأساسي على مستوى المنطقة العربية ، كما حرمت إسرائيل من ركيزة استقرارها الداخلي وجعلها تضغط ، من خلال الولايات المتحدة الأمريكية ، على الأنظمة العربية بقصد العمل على ضرب الثورة الفلسطينية التي أصبح زمامها بيد الشعب الفلسطيني ذاته لأول مرة منذ اغتصاب فلسطين " بوابة الدبار المصرية " في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية . ومن هنا كان العجز والهرج الذي تعيشه الأنظمة العربية على مستوى المنطقة العربية ، الأمر الذي يؤثر بالهتتم على أوضاعها الداخلية ويجعل الأنظمة الخليجية عاجزة عن أن تد يد الإنقاذ الاقتصادي للطبقة الحاكمة في مصر .

٦ - ضغوط صندوق النقد الدولي الذي يلح في طلب تنفيذ سياسة اقتصادية معينة منها توحيد سعر الصرف (وهو ما يتعارض مع مصالح شركات تعتمد في شق كبير من نشاطها على الاستفادة من تنوع أسعار صرف الجنيه المصري) واند من التوسع النقدي (وهو ما يتعارض مع مصالح شركات جمعت الكثير من الأموال وترغب في توظيفها نقدياً ، وكذلك مصالح البنوك التي تتحالف معها) . وقد استمرت شركات توظيف الأموال في الانحيار في العملة بعد خلق السوق المصرفية الحرة في مايو ١٩٨٧ ، الأمر الذي حد من فعالية هذه السوق . ألا يكون لهذه الضغوط أثر في تدمير

قضايا فكرية

الأموال بحكم نوعية وكفاءة القائمين على أمرها ونظام القيم الذي يحكم توجهاتهم وتوجع النشاطات التي يجرى عليها التركيز كما تكمن في طبيعة هذه الشركات بحكم وعائنها التاريخي فالأزمة كاشنة ، وهي تتفاقم مع الحوار المتخبط بين الدولة والشركات ، وهي تنفجر مع هذا الحوار وبه

- فالأزمة كاشنة في طبيعة هذه الشركات بحكم نوعية وكفاءة القائمين على أمرها ، ولا ندرى كيف يتوقع البعض خيراً من إدارة مجسوة أصحاب الشركات للقدر الهائل من الإمكانيات التصولية التي دفعت بها الظروف تحت سيطرتهم في وقت لم يعد من الممكن فيه القيام بنشاط اقتصادي منتج دون معرفة كبيرة بأسرار هذا النشاط وأسرار الاقتصاد القومي وضعه في الاقتصاد العالمي . على الأخص في غياب دور كهادي رشيد لولولة تشغل بالإنتاج والتقلات الكيفية اللازمة لمواجهة أزمة الاقتصاد المصري في الزمن القصير والخروج به من التخلف والتهمية في المدى الطويل .

- والأزمة كاشنة في طبيعة هذه الشركات بحكم نوع النشاطات التي يجرى التركيز عليها ، وهي النشاطات المالية والتجارية . إذ للتوسع في هذه النشاطات حدوده في مدى التوسع في النشاط التجاري ، أي في القاعدة الإنتاجية التي يتم ابتداء من ثمراتها النشاط التجاري ، ويتم على أساس الأوراق المالية المسئلة لأصولها النشاط المالي . فإذا انصرف حل التوظيف المالي بعيداً عن توسيع القاعدة الإنتاجية قربت اللحظة التي يصل فيها النشاط المالي إلى إزهاق نفسه .

- وفي داخل النشاط المالي يكون التوسع حتى في هذا النشاط هيناً ، بالنسبة لجزء صغير من السوق الرأسمالية الدولية ، السوق المالية المصرية والبنك العربية ، يكون رهيناً بأوضاع السوق العالمية (تقدر قيمة المعاملات السنوية في بورصة الأوراق المالية في مصر بقيمة المعاملات التي تتم في ساعة زمنية في بورصة نيويورك) . ذلك أن مصادر الأموال التي ينصب عليها نشاط شركات توظيف الأموال تتمثل في مدخرات المصريين العاملين في الخارج ، وهذه رهينة بالطلب الدولي عليهم وأمان قوة عملهم ، وفي المدخرات الداخلية ، التي هي رهينة بالقدرة الإنتاجية ومستوى الإنتاج في الداخل واحتكام المتعاملين مع الشركات على الفائض المنتج في الداخل . وهذه محدودة بتبعية الاقتصاد المصري للاقتصاد الرأسمالي الدولي .

- كما أن تغطية التوزيعات ذات المعدلات المرتفعة رهينة :

* باستمرارية الإيداع .

* واستمراريته يجعل مرتفع بحيث يسمح بتحقيق التوزيعات واستبقاء هوامش لربح أصحاب الشركات بعد خصم مصاريف الإدارة ، خاصة مع تناقص كفاءتها مع التوسع الكبير في حجم الأموال .

* أو باستمرارية مصادر أخرى (كأرباح عالية من نشاطات توظف فيها الأموال) يجرى منها التوزيع على أصحاب رؤوس الأموال المستأمنة .

- والأزمة كاشنة في طبيعة هذه الشركات بحكم وعائنها التاريخي فهي تعمل ، منذ نشأتها وحتى يومنا هذا ، في إطار أزمة حادة للاقتصاد المصري ، تعجل من تعرضها للرياح العاتية عن طريق التجهيل من إثارة التناقضات الكاشنة في علاقات الشركات بغيرها من صور رأس المال المحلي والدولي .

- والاقتصاد المصري يعمل بدوره في إطار أزمة حادة ومزمنة لمجمل الاقتصاد الرأسمالي الدولي وهي :

* أولاً ، لجعل المديونية الخارجية سبباً أساسياً لتصنيفة الفائض نحو الاقتصادات الرأسمالية المتقدمة . ومن هنا كانت أهمية الموارد من العملات الأجنبية لخدمة الدين ، في وقت تتناقص فيه القدرة النسبية على الإنتاج التصديري . ولجهد صراعات الصور المختلفة لرأس المال حول المكتسبات من العملات الأجنبية ويستلزم الطرف الآخر من (رأس المال الدولي الدائن) إعادة تنظيم الاقتصاد المدين على نحو يخدم حالة المديونية ويضمن استمرارها (دور صندوق النقد الدولي في إعادة التنظيم هذه) .

* وهي ، ثانياً ، تزيد من حدة الصرعات المالية على الصعيد المالي ، الأمر الذي يتطلب من وحدات النشاط المالي قدرة وكفاءة عاليتين في القيام بالمعاملات المالية بعامة وبالمضاريب المتعلقة بها بخاصة (في أسواق الصرف وأسواق الذهب والمعادن النفيسة ، وأسواق الأوراق المالية ، وأسواق الائتمان .. إلخ) . وهي كفاءة يصعب على شركات توظيف الأموال ، بحكم طبيعة أصحابها ونوع " الخبرة " التي يحيطون أنفسهم بها ، أن توفرها

أحداث الأزمة الاقتصادية :

- في أوائل ١٩٨٥ ، إزاء أزمة حادة لميزان المدفوعات في ٨٤ / ١٩٨٥ ، تحاول وزارة الاقتصاد مواجهة الأزمة بعدد من القرارات (يناير ١٩٨٥) . منها محاولة توجيه تحويلات المصريين العاملين في الخارج نحو القنوات المصرفية وقصر تحويل الاستيراد على بنك الدولة . أي محاولة ضرب

شركات تطويف الأموال

- في أواخر أبريل وأوائل مايو ١٩٨٨ يعلن عن اندماج أكبر شركتين لتطويف الأموال (الريان والسعد) ثم يتبين أنه تم دمج احترام قواعد قانون الشركات وقانون السوق المالية (ولا ندري لماذا يطلب من الشركتين احترام القوانين المعمول بها في هذه الخصوصية فقط) . فيعلن عن الانفصال ، ثم تتور المشاكل في داخل شركة الريان بين أصحاب الشركة .

- تبدأ بعض الشركات في الامتناع عن رد الودائع إلا في حدود ٢٠ ٪ منها وتخفيض نسبة العائد الموزع إلى ١٣ ٪ سنوياً .

- في أواخر مايو ١٩٨٨ تعلن شركات الريان والسعد والهدى مصر تجميد أموال المودعين حتى يتم اجتماع عام في الشهر التالي .

- واضح أن فترة الريبة قد بدأت منذ زمن . وتعجل الأحداث من إصدار القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ في شأن الشركات العاملة في مجال تلقي الأموال لاستثمارها ، في ٩ يونيو ١٩٨٨ . وهو القانون الذي تتم المناقشة بشأنه بين الدولة والشركات منذ تأليف لجنة وزارة لذلك في فبراير ١٩٨٧ وتكثيف المفاوضات منذ فبراير ١٩٨٨ ويصدر القانون ولكن لاتحتمل التنفيذ لا ترى النور إلا في حدود شهرين من تاريخ إصداره وتقوى الريبة .

- الريبة تبدأ إذن من زمن ليس بالقصير قبل صدور القانون وتقوى ابتداء من ربيع عام ١٩٨٨ ، خاصة في ظل ضغوط أمريكية ومن صندوق النقد الدولي من أجل ضرورة مواجهة الشركات ، وهي تمنى أن المواجهة لن تؤدي إلا إلى انكشاف الموقف جميعه وتعمية انهيار الشركات إذا ما تعدى استرداد الأموال نسبة مساوية لما تحتفظ به من أموال في داخل مصر ، حتى لو تخافينا عن درجة انعدام سيولة هذه الأموال . وتؤدي المواجهة إلى ذلك بعد أن قلت تعميقة جعل المدخرات طسوال العشر سنوات الأخيرة نحو الخارج . الأمر الذي يعنى الإضعاف المتزايد للاقتصاد المصري . فإذا ما انكشف انهيار هذه الشركات مثل ذلك مناسبة إضافية لتزايد الإحباط الاقتصادي والاجتماعي والمعنى في المجتمع المصري وبالمواجهة يسهم الكل (الدولة والشركات) في تحقيق الهدف الاستراتيجي لرأس المال الدولي بقيادة رأس المال الأمريكي : أي إسقاط وزن مصر في المنطقة العربية ، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً .

وتتأكد الريبة مع بعد المسافة الزمنية بين إصدار القانون رقم ١٤٦ لسنة ١٩٨٨ في شأن شركات تلقي الأموال

سيادة السوق السوداء على محويلات المصريين وقبول واردات القطاع الخاص (الأمر الذي استلزم تجميد الحسابات المصرفية لـ ٥٥ من كبار تجار العملة) . تتوالى المحاولة إلى النشل . وينتهي الأمر بإخراج وزير الاقتصاد والعدل عن القرارات في أبريل ١٩٨٥ .

- في عام ١٩٨٦ يهرب أصحاب شركات الصفا للاستثمار والمكتب الهندسي للتجارة والمقاولات ومنظمة الأسواق العالمية إلى الخارج ومعهم ما تيسر من أموال المودعين .

- في أكتوبر ١٩٨٦ ، تسرى الأنباء عن خسائر كبيرة تصيب شركة الريان (كبرى شركات تطويف الأموال) في سوق المعادن الدولية ، فيجبر المودعون لسحب أموالهم . الشركة تواجه طلب سحب ٩٠ مليون جنيه ، بعض الشركات الأخرى تعاونها . تلقت الشركة أموالاً سائلة كبيرة من دولة خليجية ١

- في مايو ١٩٨٧ ، إنشاء السوق المصرفية الحرة . مع تخفيض قيمة الجنيه المصري بـ ٤٠ ٪ دفعة واحدة ، الأمر الذي زاد من قدرات الجهاز المصرفي على جذب العملات الأجنبية بما بعد نسبياً من مسارد شركات تطويف الأموال من النقد الأجنبي . ولكن الشركات تستمر في الانحمار في النقد الأجنبي . الأمر الذي يعنى إمكانية الحد من إجراءات السياسة الاقتصادية التي يوصى بها صندوق النقد الدولي .

- في الربع الأخير من ١٩٨٧ تتوقف شركة الهلال (إحدى أكبر شركات تطويف الأموال) عن دفع الأرباح ، ويهرب صاحبها قبل انتهاء العام إلى الولايات المتحدة وقد حمل معه نحو ١٠٠ مليون جنيه من أموال المودعين .

- أكتوبر ١٩٨٧ يشهد التساؤل عن أثر انهيار بورصة الأوراق المالية في دول شريت بنينبوروك في ١٩ أكتوبر ١٩٨٧ على استثمارات شركات تطويف الأموال المصرية في الخارج التي قدرت في ذلك الوقت ما بين ٦ - ٧ مليار دولار .

- هروب أصحاب أربع شركات كبيرة بالإسكندرية بأموال المودعين .

- أبريل ١٩٨٨ ، أنباء عن خسائر كبيرة تصيب شركة الريان في المضاربة على الذهب في فرنسا ، وعن نقص في السيولة لدى شركة السعد عقب سلسلة من التعاقبات على شراء أصول عقارية .

الرعى طوال الحقبة الانتفاحية .

- ٧ -

عودة إلى الفرضية التي بدأنا بها : إن ظاهرة شركات توظيف الأموال هي نت طبيعية للحقبة الانتفاحية :

إذا ما أردنا توصيف الظاهرة بعد التعرض المتحفظ لميلادها وتطورها وما تنتهي إليه (وانتظاراً لمزيد من البحث المدقق عندما نتاح معلومات أكثر) يمكن القول أن الظاهرة بلورة للحاجات الرعى وتغذية لنظام القيم الرعى في إطار استنزاف قدرات الاقتصاد المصرى نحو الخارج وإثاها الأجزاء المتقدمة من العالم الرأسمالى . هذه الظاهرة :

- تركز على إحدى نتائج الافتتاح عندما أصبح تصدير القوى العاملة إحدى ركائز السياسة الاقتصادية للدولة ، وضعت القدرات الإنتاجية للمجتمع المصرى زواا اعتماده على الخارج وزادت بالتالى أهمية الدور الذى تلعبه مكتسبات القوة المصرية العاملة فى الخارج من عجلات أجنبية . هذه المكتسبات مثلت منطلق وجود الشركات ودعامة أساسية لاستمرار نشاطها .

- هذه الظاهرة تتطور فى وحدات لرأس المال التجارى الذى لا يشغل طبيعته الإنتاج إلا بالقدر الذى يعظم من أرباحه التجارية . ومن هنا كان سعيه الحثيث إلى الوصول إلى شروط احتكارية . ورأس المال التجارى يسره المسرح الاقتصادى فى الحقبة الانتفاحية .

- هذه الظاهرة تنمو على تغذية الاتياء الرعى لدى جمهور المخبرين وإبعادهم عن النشاط الإنتاجى بل ودفعهم إلى تصفية الأصول الإنتاجية وغير الإنتاجية وتحويلها إلى نفود سائلة تودع لدى الشركات ويعيشون على العائد التقضى الذى يمكن أن يكون مرتفعاً فى الزمن القصير ، ويستحيل أن يكون كذلك فى المدى الطويل ، طالما لم توجه المقدرة التحويلية إلى زيادة تراكمية فى إنتاجية العمل فى النشاطات المنتجة لتخلق كريمة دائمة لارتفاع متزايد فى الدخول النقدية .

- هذه الظاهرة تؤدي موضوعياً ، بصرف النظر عن المسئول عن ذلك ، إلى حرمان المجتمع المصرى من الجزء الأكبر من البلورة النقدية لرق أكثر عناصر القوة العاملة حركية ، القوة العاملة فى خارج مصر ، بل ومن جزء من الفائض الذى ما يزال ينتج فى الداخل . ومن ثم حرمان المجتمع المصرى من تحويل القدرات التحويلية إلى طاقة إنتاجية تزيد من قدراته المعيشية وإبعاد المجتمع المصرى عن الاشتغال بتوسيع قاعدته الإنتاجية (وتوزيعها) ، بل وإفقاده لكثير مما يناه منها فى الفترات السابقة من تاريخه ،

وخروج لاجته التنفيذية فى موعد لاحق - لماذا يصدر القانون ويبقى تنفيذ أحكامه معلقاً على صدور اللائحة التنفيذية ، ولا تخرج هذه إلا بعد ٦٠ يوماً ، خاصة وأحكام هذا القانون موجهة إلى شركات أعلنت بوضوح كشركات ، وعلى لسان من يدافعون عنها فى مجلس الشعب ، أنها لا ترحب بهذا القانون ، بل أنها لا تقبل كيفية معالجته للموضوع . وإزاء ذلك تنور ، موضوعياً ، التساؤلات حول :

- إمكانية تحقيق نوع من التسوية بين كبار المودعين والشركات .
- إمكانية تحويل بعض الأموال خارج مصر ، خاصة من خلال البنوك الأجنبية التى يتوقع أن تتقاضى مقابلاً مرتفعاً للقيام بهذا التحويل .
- إمكانية إخفاء صور مختلفة من الثروة الداخلية .

وقد رد البعض أن ضغوط الحكومة وتهديداتها هي التى دفعت بأصحاب الشركات إلى تهريب الأموال خارج مصر ودخلها وقد كان الأولى بهؤلاء رد الأموال إلى أصحابها ، أى رد الحقوق إلى أصحابها (أى المودعين) إن أرادوا استقامة فى السلك ، لا العمل على إبعادها عملياً حتى عن نطاق حق الاسترداد القضائى لها .

- كذلك ثار تساؤل حول معنى التأكيدات على ضمان الحكومة لمصالح المودعين سواء تعلقت بأموال فى الداخل أو الخارج ، وأكثرت الناس تقدر أن ضمان الحكومة يحتاج إلى ضمان ، إزاء صعوبة ، إن لم يكن استحالة ، ذلك دولياً بالنسبة لأموال المودعين التى أخرجت من مصر وغيباب الإرادة الحقيقية فى المطالبة بها (وإلا كنا قد حلنا من الأصل دون تسربها وتسرب غيرها إلى خارج الديار) وإزاء الضعف المتناهى فى كفاءة الجهاز الحكوى والفساد الذى يعطل الحرام ويجرد الإبل من ثوب الإبر

- ويثور التساؤل الهام : هل ساهمت الدولة بذلك ، بقصد أو بدون قصد ، فى " تنويم " المودعين وتمكين أصحاب الشركات من الإفلات بجل الأموال المستأمنة ؟

وتكون المحصلة الموضوعية هي تبديد جزء طائل من فائض ما تنتجه القوة الكاملة المصرية فى الداخل والخارج . وضياض هذا الجزء ، من وجهة نظر تحقيق بعض السكينة الاقتصادية للمودعين وتحقيق الأمن الاقتصادى الحقيقى للأجيال المستقبلية . يتبدد ذلك ويضيع فى جو من اختلاط الدوافع المادية والعقائدية فى إطار من " الدروشة " الأيديولوجية التى تمثل أحد الأسلحة الأساسية فى ترزين

المصرح الايديولوجي في عصر . مستمراً في توزيع وهم " التنمية " عن طريق القطاع الخاص . وكان شركات الدولة ليست خاضعة من الناحية الفعلية للاختصاص الخاص . وكان الدولة لم تتدخل ، من الناحية الفعلية (إذا لم تتدخل بشعارات الخطاب السياسي لها) عن كل انشغال بالتنمية بل وكأنها لا تتراجع عن الدور الاقتصادي العادي للدولة في الاقتصاديات الرأسمالية عبر المراحل المختلفة لتطور الاقتصاد الرأسمالي ، وكان المجتمع المصري لم يمش تجربة " الفتح الاقتصادي " بما تضمنه من كل أنواع الأداء " الحر " التي أدت إلى الاستنزاف المستمر لمخدرات المجتمع المصري من خلال أنواع " المؤسسات الشكلية والخطية " : الجهاز المصرفي ، مؤسسات التجارة ، شركات توظيف الأموال ... شركات توظيف الأرباح (1) فإذا لم يظهر الأداء الفردي لرأس المال إلا الكفاة في استنزاف القدرات التمويلية نحو الخارج ، فأى كفاة ترجى في مجال تحويل القدرات التمويلية إلى قدرات إنتاجية ودفع هذه الأخيرة لكي ترقى إلى مرتبة تحقيق سيطرة المجتمع المصري على شروط تفجيد الإنتاج المحقق لحد أدنى من الاستقلالية الاقتصادية . تلك مهمة تاريخية نعتقد أنه لم يعد لرأس المال المحلي ، فردياً أو عولماً للدولة ، دور في تحقيقها .

كما تبين الظاهرة أفق الانجراف السياسي الذي يصر على استمرار الانفتاح الاقتصادي بإلحاحه عبايات فكرية مختلفة : الانفتاح غير الاستهلاكي ، الانفتاح الإنتاجي ... فليس للانفتاح الاقتصادي ، كسياسة اقتصادية لها طبيعتها الطبقية ، إلا جوهر واحد ، وليس للمبايات الفكرية المختلفة من هدف إلا ترتيب الرعي لاستمرار تحقيق هذا الجوهر مع النتائج المدمرة التي جنتها غالبية القوى الاجتماعية خلال الحقبة الانفتاحية .

• مآذى هذه النقطة الأخيرة :

• إن ما يجمع لدى شركات توظيف الأموال من مخدرات في الداخل والخارج (وما يوجد لدى الجهاز المصرفي من سيولة) ، وما يجمع من ثروات لبعض المصريين في الخارج يكذب أسطورة نقص الموارد المالية كعائق أمام بناء القاعدة الإنتاجية للاقتصاد المصري .

• كما تبين أنه من السهولة استمرار الادعاء بضرورة جذب رأس المال " العربي " والأجنبي ، في وقت توجد فيه الموارد التمويلية المصرية التي تمها نحو الخارج . هنا لا يكون تواجد رأس المال الأجنبي ، إن هو جاء كمراس مال إنتاجي ، إلا مناسبة إضافية لاستنزاف الفائض المنتج في مصر وبعض دخول المصريين العاملين في الخارج . وهي مناسبة يستفيد منها رأس المال التجاري المصري الضالع في تيمية لا يستطيع العيش إلا بها .

هو لب ما أنتجته الحقبة الانفتاحية ، تلك هي الظاهرة في طبيعتها ، ركيزة ولعرة وغراً وأتاراً . وكلها تبين أنها نبت طبيعي للحقبة الانفتاحية . وما دامت نبتاً طبيعياً لهذه الحقبة ، يمكن من الطبيعي أن تعكس ، شأنها في ذلك شأن المناخ الانفتاحي ، غياب الرشادة العقلانية عن مسرح الأداء الاجتماعي ، وأن يأخذ غط حياة ظاهرة شركات توظيف الأموال الشكل الذي أخذته الظاهرة الانفتاحية ، وهو شكل " الفرقة " : فكلما قثلت إجراءات السياسة الانفتاحية فسي " فرقة " ، ما كاد ينحصر صوتها إلا وتبين للشعب المصري أنه قد فقد قوته العاملة ونشاطاته الإنتاجية ، كذلك ظاهرة هذه الشركات تحدث في " فرقة " : ما أن يلوح صدى صوتها إلا وتبين المجتمع المصري أنه قد حرم من جل ما يحصل عليه كمقابل لتصدير قوته العاملة : مخدرات العاملين في الخارج وما يتبعها من مخدرات داخلية وأصول محلية تم تسيلها والظاهرة على هذا النحو يمكن أن تبين لنا الكثير على أسعدة مختلفة :

- فعلى الصعيد الاقتصادي ، تبين أنه لا يمكن لظاهرة مالية ، مهما كانت ضخامتها . أن تتمتع في قدراتها مجمل التنظيم الاقتصادي ، وخاصة ما يتضمنه من قواعد إنتاجية .

- وعلى الصعيد الايديولوجي تبين الظاهرة حدود من لا معرفة علمية لديه في إمكانية تعرفه على ذاته أو على العالم الذي يعيش فيه وعلى توجهات نشاطه في المستقبل . ومن ثم حدود الايديولوجيات التي تتجاهل العلم (كنتاج حضاري لكل المجتمع البشري في كل تاريخه) حتى مع محاولتها لاكتساب أرضية اقتصادية .

- وعلى الصعيد السياسي ، تبين الظاهرة محدودة قدرات التيارات السياسية التي حاولت أن تبني لنفسها ركيزة اقتصادية من خلال هذه الشركات ، وساندت هذه الشركات على المسرح السياسي ، بل وتبين قتالية قدرات هذه التيارات على تهدد ما يجمع تحت سيطرتها من قوة مالية ، تهددها داخل مصر ولا يصبح لها في خارجها إلا وجود تابعي هامشي ، وبالقدر الذي يسمح به رأس المال الدولي . كما تبين الظاهرة على الصعيد السياسي كذلك ، النتائج المدمرة التي يحدثها تخطيط الفئة الحاكمة في البحث عن تحالفات لا تحقق إلا مزيداً من الضياع للقدرات الإنتاجية للمجتمع المصري وتكرس بالتالي خلفه الاقتصادي والاجتماعي .

• وعلى صعيد الفكر الاقتصادي ، تبين الظاهرة :

• ضحالة الفكر الاقتصادي الخاص بالتنمية الذي يسود

(٥) من أمثلة ذلك ، قضية رقم ١٩ لسنة ١٩٨١ ، حصر تحقيق مالية ، أموال عامة عليها ، أصحاب شركة كبيرة بتهمته الاتجار في النقد الأجنبي والاستيلاء على مبالغ من أحد بنوك الاستثمار ، تم حفظها بمرمرة نهاية الأموال العامه تحت رقم ٢ لسنة ١٩٨٢ إداري أموال عامة ، لقيامهم برد المبالغ المستولى عليها . كذلك قضية رقم ٣٦٤ لسنة ١٩٨٢ حصر رارة مالية ، التحقيق مع ابن عم صاحب إحدى الشركات الكبرى في تهريب ٢٤ ألف جنيه عمولة لصاحب للشركة إلى الخليج - التحقيق مع صاحب إحدى الشركات الكبيرة في ١٩٨٧/٥/٢٥ للتهريب الضريبي عن نشاط الاتجار في العملة ، وقيامه بالتصالح مع مصلحة الضرائب وسداد المبالغ المستحقة عليه من مجازته في الصلحة ، في القضية التي قيدت جنابة رقم ٦ لسنة ١٩٨٧ .

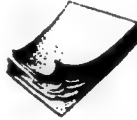
(٦) تبين من تحقيق النيابة الذي نشرت بعض نتائجه في ديسمبر ١٩٨٨ ، أن عمليات الشركة في مصر تعادل ٣٥ مليون جنيه ، بهت أجزاء منها لشركة الريان بأثمان منخفضة وباعتها بدورها لشركة السعد . وهكذا يهرب صاحب الشركة الأصلية بما يستطيع حله . وتتألف الشركات الأخرى أسسوال المودعين ، دون أن يفكر أحد في إعادتها إليهم

(١) انظر في سياسة الانفتاح الاقتصادي والائثار التي يمكن أن تحققها ماكتيناه في نهاية السبعينيات في مؤلفنا " الاقتصاد المصري بين التخلف والتطوير " ، دار الجامعات المصرية ، الإسكندرية ، ١٩٨٠ .

(٢) انظر في تفصيل ذلك مؤلفنا " الاتجاه الريعي للاقتصاد المصري " منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٢ .

(٣) منهم من أسسوا شركة الشريف ، وهي شركة توظيف أموال انشطت منذ البداية ، وفي وقت مبكر ، بالنشاط الإنتاجي في صناعة البلاستيك ، ثم مارست ، ابتداء ، من هذا النشاط ، نشاط تلقى الأموال بأسلوب شركات توظيف الأموال منذ نهاية السبعينيات ، وقد أسسها قادة سابقين للإخوان المسلمين ابتداء من ثروات كوت في الستينيات في الصحودية وغيرها من دول الخليج ، وقد تعاونوا مع من يهيمون شركة المفاوضين العرب وأسسوا حقا العديد من الشركات التجارية وشركات المقاولات ، أشهرها الأندلس وأسيد .

(٤) المعروف في هذه البنوك أنها يترك حزب الحكومة ، وذلك الريان ٣٠ ٪ من رأس مال بنك الجزيرة للتنمية الوطنية كما يمتلك " السعد " جزءا من رأس مال بنكي الدقهلية والجزيرة . وقد لاحظ أن مراجع الحسابات الرئيسي لشركة " الريان " و " السعد " هو محاسب ومراجع شركات " المفاوضين العرب " .



عن التحولات الاجتماعية والايدولوجيا الإسلامية

(تأملات في الدلالات الاجتماعية
لحركات الرضى المعاصرة)

د . محمد نور فرحات

على

كثرة ما تمحفل به ساحة الفكر العربى اليوم من كتابات مطوكة ومستفيضة ، حول موضوع الظاهرة الإسلامية أو الصخرة الإسلامية أو التيار الإسلامى إلى آخر المترادفات ، نشأة اقتناع قد استقر فى عقيدتى بأننا بنتا فى حاجة إلى منهج جديد تماما متميز تماما لتناول الموضوع .

المشاركين فى الصباح الجارى الذى نسميه تجاورا بالمحوار .

ورغم كل هذه التحفظات ، التى أثبتناها مرارا وتبجيها الآن ، فإن ما نود أن نؤكد عليه فى هذا المقال أن (المحوار) الدائر الآن هو ظاهرة فرقية تجرى على سطح الخطاب الاجتماعى ، بعيدا تماما عن البنية التحتية الأساسية للكيان الاجتماعى المصرى وأنه حوار أصحاب المقاعد الوثيرة الذين يحاول كل منهم إثبات صحة رؤاه ، ويدعى إخلاصا وعزما على الوصول إلى الحقيقة وحدها ، دون التفات إلى ما يشغى به قاع المجتمع من تمارضات وتناقضات وصراعات ومفارقات ومواقفات تتعلق بموضوع المحوار أو لا تتعلق به ، وتلك على أية حال هى أزمة نتجربة من أزمتا المثقفين فى المجتمعات العربية . إنهم مثقفون يدين المخلصين منهم بالولاء للفكرة المطلقة ويخصمون لها ويتناطحون ذودا عنها أكثر مما يدينون بالولاء لقضايا الواقع الحالى والآتى ومشاكله وهمومه ، ولا يحاولون أن يقدموا لمجتمعاتهم حلولا لها ملموسة تخرج بها من ضائقة العيش إلى آفاق التقدم والحرية ، وهم مثقفون يدين غير المخلصين منهم بالولاء لعتبات الحكام يباركونها ويقولونها ويلتصمون فى رحابها

ذلك أن الحوار الدائر حتى الآن ، إن جاز أن نسمي ما يحدث من تراشق بالمصيح حوارا - هو حوار بين الإسلاميين من ناحية والعلمانيين من ناحية ثانية ، أو بين القائلين بالدولة الإسلامية والمعارضين للدولة الدينية ، أو بين الداعين إلى تطبيق الشريعة وبين المعارضين لهذا التطبيق أو المتحفظين عليه أو المتساهلين حوله ، أو بين المطالبين والداعين إلى " أسلمة " المجتمع والدولة والقانون والاقتصاد بل والعلم ، وبين الذين يؤمنون إيمانا لا يتزعزع بأن شعار النهضة التاريخية هو شعار " الدين لله والوطن للجميع " .

وأثبت تحفظى على تسمية الصباح السائد الآن حوارا ، وهو تحفظ أثبتته فى عدد من الكتابات السابقة ، لأن للحوار شروطا لأريد أن أستفيض فى الحديث عنها ، أولها بلورة الموضوع وصقله ، وثانيها الاتفاق الصارم على الاستخدام الموحد للمفاهيم ، وثالثها الالتزام بالأدوات المتعمدة للحوار ، ورابعها مراعاة آداب الحوار وتقاليد ، وخامسها إعلان الاستعداد المسبق لغدارة منطقة الرأى الفاتى والاقتراب من منطقة الرأى الآخر لوجه الحقيقة وحدها ، وسادسها ... وسابعها ... وهذه كلها شروط تكاد تكون غائبة تماما عن

* د. نور فرحات - أستاذ القانون ورئيس مركز البحوث / اتحاد المحامين العرب - مصرى .

النسبة والتعظيم ، أكثر مما يحصلون أمانة الفكر الحق وأكثر مما يخلصون لهدوم الوطن والمواطنين .

ولا نصب أن تشريع الجسد الثقافي المصري أو العربي هو هدفنا الآن ، فلذلك مقام غير المقام ومقال غير المقال ، وإنا أردنا التأكيد على أن خلافات وصراعات المثقفين تجري في ساحة بعيدة عن الساحة التي تجري فيها صراعات الواقع ومعاناته وهجومه ومشاكله .

ولما قلدنا أحد من الفرقاء ، على اختلاف مشاريعهم ، على إيجابيات محددة عن أسئلة من النوع التالي : هل ثمة يقين قاطع لدى القائلين بتطبيق الشريعة أو المعارضين لهم بأن هذا التطبيق أو عدم التطبيق سيؤدي إلى إشاعة الحرية والديمقراطية في مجتمعاتنا ، وإلى إنها عصر استبداد الحكام ، وإلى تأمين حق الجماهير في المشاركة السياسية ؟ وهل ثمة يقين قاطع لدى المنادين بأسلمة المجتمع والدولة أو المعارضين لهم بأن الأخذ بهذا الرأي أذالك سيؤدي إلى حل مشاكل الاقتصاد الذي يترتب بها مجتمعنا من تبعية وديون وتفقر طليق وأنشطة طفيلية إلى غير ذلك ؟ وهل ثمة يقين قاطع لدى هؤلاء أو أولئك بأننا قادرون على إنهاء حالة التخلف الثقافي والعقلي التي تعيشها المجتمعات العربية على مشارف القرن الواحد والعشرين ؟ وعندما نتحدث عن اليقين القاطع فإننا لا نعتمد على خطاب ضمان إحصائي لوفرة برك المثقفين المنتشرة هذه الأيام ، وإنما نتحدث عن رؤية محددة وبرنامج على متفق عليه بين أفراد كل فريق . وإن وجدت هذه الرؤية وهذا البرنامج فهل يرتبطان ارتباطاً لا ينقسم بالموقف الفكري لصاحبه من تطبيق الشريعة أو عدم تطبيقها ، أو من أسلمة المجتمع أو علمانيته ؟ أم أنه يتردد إلى لجانعات وانتحامات مسبقة تطوعها المواقف الفكرية تطوعاً ؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة وعلى غيرها مما يشابهها من قبل فرقاء المثقفين كغلب إجابات عملية كبرى لإعادة التفرز وتحديد المواقف والمواقف والانتحامات .

هذه واحدة ، والثانية والأكثر أهمية والمحا أن الواقع الاجتماعي المصري والعربي لا يحمياً قليلاً أو كثيراً يتفصّل الخلاف بين متفقي الأمة ، وإنا يسرون في طريقة المغاير تماماً تحكمه قوانينه المغايرة تماماً .

ومع ذلك ، فإن الظاهرة الإسلامية لم تكن يئاً . عسا يحدث في الواقع الاجتماعي المصري .

ولا نريد أن نخوض في تفاصيل هذا الواقع ولا في

تضاريس مشاكله . فهذه أمور أفاض فيها غيرنا بما لا يحتمل المزيد وما لا يحتمل المقام . وإنا حسبان أن نقول إن المجتمع المصري منذ أوائل السبعينيات قد شهد ظاهرتين استقطابيتين في كل طرف من أطراف الهرم الاجتماعي . فعلى مستوى القاع الاجتماعي في قطاعات الفقراء والمنتجين والبسطاء تمت ظاهرة الرفض الاجتماعي للنتائج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لمجمل سياسة السبعينيات ، وعلى مستوى القمة الاجتماعية تمت ظاهرة أقصى استفادة ممكنة من القيم السلبية لمرحلة الانفتاح الاقتصادي في سبيل مزيد من تأكيد مواقع الثراء والسطوة الاجتماعية . وساد المجتمع مناخ لا أخلاقي يبارك الفساد منهاجاً والجريمة أسلوباً وانتعش المال بأي طريق هنذا أسوأ لايسر عليه هدف آخر . وهذه كلها على هذا الجانب أو على ذلك الجانب أضحت ظواهر معروفة لنا جميعاً ، يعرفها المواطن المصري معرفته لمعانيه في خبزه وماؤاه وخبرته . ما هي إذن المرجعية الثقافية التي شملت مسار هذه التحولات الاجتماعية الخطيرة ؟ وهي التحولات التي تعد في نظرنا أخطر تحولات عرفها المجتمع المصري في العصر الحديث ولانتاظرها في الخطورة في رأينا إلا التحولات التي أحدثها محمد علي باشا في الانتقال من مجتمع التجزئة الاجتماعية ممثلاً في الطوائف والحرف وصناعات الملل إلى النسيج الاجتماعي الموحد .

ونقد بالمرجعية الثقافية الإطار الثقافي العام ، الذي تم في ظله هذا الحراك الاجتماعي المائل . أي مجموعة الأفكار التي تبرر تحول اللصوص وحمالى الموائى إلى مليونيرات يحظون بالمكانة الاجتماعية والنفوذ السياسي ، وتحول العاهرات إلى سيدات مجتمع من الطراز الأول ليعلمن نفس الدور الذي لعبته قاذبات السلطان العثماني ، وتحول أفراد الطبقة الوسطى من موظفين ونجار وكثير من المهنيين إلى حالة من العوز المادى تجعل القوت في أيديهم كالباقوت . وحالة من المهانة الاجتماعية تجعلهم موضع سخرة القوم أجمعين . وعلى الصعيد الاقتصادي ، ما هو الإطار المرجعي الثقافي الذي تم في ظله إلغا كل أسباب ووز معاناة مصر ومشاكلها على القطاع العام الذي كان يقال عنه منذ أعوام قليلة إنه قائد التنمية ومحرر الإزادة الوطنية ؟ وما هو هذا الإطار الثقافي الذي يمكن برمجته تبرير تحول أعداء التاريخ والحضارة والدين من الصهانية إلى أصدقاء الحاضر وحلفاء المستقبل وإلى أقباء . حصيين ساهموا في بناء الحضارة الفرعونية ، وما هو الإطار الثقافي المرجعي الذي استناداً إليه خرجت جماهير من فقراء الفلاحين المصريين أو أخرجت لتستقبل على طريق القطار من القاهرة إلى الإسكندرية رئيساً أميركياً متوجاً بالعار في بلاده ومازالت طائراته وقنايله تذلّف صفيحات الفلسطينيين في لبنان ، وبعد أن

وليتأمل معنى القارئ أيضا الفترة التي عاصرت انتقال المجتمع الرأسمالي الأوروبي من مرحلة اقتصاد الاكتشاف والمنافسة والمبادأة إلى مرحلة اقتصاد الاكتشاف والمنافسة والمبادأة إلى مرحلة اقتصاد الاحتكار ، ومن مرحلة الثورة إلى مرحلة مجتمع الاستقرار ، وكيف أن هذا الانتقال قد تم عبر مناخ فكري عام يغلب قيمة النظام - الاستقرار على قيمة الثورة والتغير ، وقيمة التحليل الجزئي على قيمة التركيب الكلي ، وقيمة الملاحظة الثابتة التفصيلية على قيمة معارلة التعرف على حقيقة الأشياء ، وجوهرها . وهي أفكار في مجال الاقتصاد ونهجها عند جيفون وريكاردو ، وفي مجال المجتمع عند أوجست كوت وجين ستوارت مل ، وفي مجال القانون عند المناهدين بالشرح على الترتين وعادة النص القانوني . وهذا يرمته غط آخر من أقطاب المرجعية الثقافية المصاحبة لعملية الانتقال الاجتماعي من مرحلة الثورة إلى مرحلة الاستقرار .

وليتأمل معنى القارئ أيضا المجتمع الأوروبي بدءا من الثلث الثاني من القرن التاسع عشر عندما ظهرت المظالم الاجتماعية البشعة للنظام الرأسمالي ، وإحالة المتردية للطبقة العاملة الأوروبية وما صاحبها من هبات احتجاجية في هذا المعقل من معازل الرأسمالية أو ذلك تتوجج بكرمونة باريس عام ١٨٤٨ ، وهذه كلها كانت إرهابيات لها النظام الاشتراكي العالمي ، وهي إرهابيات صاحبها وواكبتها انتشار أفكار الفضلاء من الاشتراكيين أمثال شارل فورير وسان سيمون وتوماس مور وهي أفكار وجدت انتمكاسات عميقة في الأدب الأوروبي في ذلك الوقت من أمثال كتابات تشارلز ديكنز وغيره ، وتنتج كل هذا بكتابات ماركس والمجلز عن الاشتراكية كحقيقة علمية لابد وأن يصل إليها المجتمع الرأسمالي نتيجة ازدياد التناقضات بين علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج في المجتمع الرأسمالي . وهذه برمتها منظومة فكرية صاحبت ظهور النظام الاشتراكي العالمي في أوائل القرن العشرين وانتشار إشاعته حتى أصبح يشغل مساحة ثلث الكرة الأرضية اليوم .

ولتردد بصريا إلى مجتمعنا في مصر لنلحظ أن كل مرحلة من مراحل التغير الاجتماعي قد صاحبته منظومة فكرية تمرر عنها وتقبلها وتبررها ، وأن النزعات التحررية والتوجهات الاشتراكية لثورة يوليو كانت مسبقة بإرهابيات فكرية متعددة ، قمعتها مدارس فكرية متعددة يتقدمهم الاشتراكيون المصريون والإصلاحيون المصريون المخادون بالعالة الاجتماعية والاستقلال الاقتصادي ، بدءا من شبلي شميل وسلامة موسى وحتى شبلي عطية وأحمد حسين وقتضى وضمان وغيرهم من رجالات الأحزاب الاشتراكية والوطنية بل والإسلامية .

كانت هذه الجماهير منذ أيام معدودة تلغنه وتلعن دولته صاحب مساء ؟

هذه كلها وغيرها مظاهر لتحولات بل لتشوهات حدثت في جذور البنية الاجتماعية المصرية لو كانت حدثت في مجتمع آخر لانهتد عروشها وتهاوت أركانها ، لولا أن المجتمع المصري غير قابل تاريخيا للقاء . ولولا أن الحضارة المصرية غير قابلة تاريخيا للقاء .

وحدثني عن المرجعية الثقافية هوحدث بلا شك أعني بكثير من مجرد الإشارة إلى تلك التبريرات الفنية التي كانت تحفل بها وسائل الإعلام المصرية - مسموعة ومقروءة ومرئية - وأصدق بكثير من تلك الروايات الكاذبة المتهاذلة التي كان يرددها رئيس الدولة وقتئذ وشابعها فيها وزراء وموظفوه ومنافقوه ومتفقوه .

إن المرجعية الثقافية التي أتمدت عنها هي عملية عقلية اجتماعية شائمة تبرر انتقال المجتمع من حالة تاريخية إلى حالة تاريخية أخرى ، وتكفل لعملية الانتقال هذه الاقتناع الاجتماعي العام بما تحقق لها الهدوء والاستقرار والتغافل المطنن في نسج الحياة الاجتماعية بأكملها .

فليتأمل معنى القارئ بعضا من أمثلة الانتقالات الاجتماعية الكبرى في حياة الشعوب وليتأمل معنى غط الأفكار الكبرى التي صاحبت هذه الانتقالات والتحولات . ولتأخذ مثلا بانتقال المجتمع الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر إلى التركيبة الاجتماعية الرأسمالية ، مفادها التركيبة الاجتماعية الإقطاعية ، وكيف أن هذا الانتقال قد تم عبر عشرات السنين مصحوبا ومعهما ومبررا بأفكار كبرى من العمد الاجتماعي والحقوق غير القابلة للتنازل عنها ، وأظهرها حق الملكية المقدس وحق الشعوب في مقاومة ظلم حكامها إذا أخفوا بشروط العقد السياسي ، أفكار من العلمانية وعن علم وسمو سلطة الدولة على سلطة الكنيسة وأن المالبصر يجب أن يكون لقيصر ، وأن ماله يجب أن يهزل لله ، أفكار عن التقدم الاقتصادي اللامحدود الذي يتحقق من خلال المبادرات الفردية وطاقات الفرد إلى الملائمة . وهي الأفكار التي رددها مفكرون عظام ، من أمثال جان جاك روسو وجين لوك وديدرو والماديون الفرنسيون والموسميون وآدم سميث ، وغيرهم من فلاسفة ومفكرى الرجوانية الذين كانت أفكارهم أناشيد تترنم بها أوروبا طوال مرحلة انتقالها إلى حقبة التنظيم الرأسمالي . هذا إذن مثال للمناخ الاجتماعي المرجعية الثقافية المصاحبة لعملية التغير الاجتماعي .

Justification العودة إلى الثقافة التاريخية للأمم التي تشكل إطارا ثقافيا مرجعيا لكافة طبقاتها على مدار عصور التاريخ المختلفة ، وهي الثقافة الدينية أى الثقافة الإسلامية .

بل إن السلطات الحاكمة ذاتها كانت قد أعطت إشارة تشجيع الاستناد إلى هذه الثقافة بالتعديلات التي أدخلت على الدستور المصري عام ١٩٧١ بجعل الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيسي للتشريع والعديد من المؤشرات الأخرى واضحة الدلالة ، سواء في مجال السياسة الرسمية أو مجال تصريحات المسؤولين أو مجال الأعلام .

وحتى لو لم تكن هذه الإشارات قد صدرت عن مواقع الحكم ، فلا شك أن هذه التبريرات التاريخية كانت دائما هي الإطار الثقافي المرجعي الجاهز دائما لتفسير الحركات الاجتماعية التي تستعصى على التفسير بل ومقاومة هذه الحركات .

وليسمح لي القارئ بأن أقف هنا وقفة قصيرة أوضح فيها أن هناك أارقا حضا بين الدين وبين الأيديولوجيا الدينية ، وكذلك بين الإسلام وبين الأيديولوجيا الإسلامية ، وهما فرق أؤكد على إيضاحه وأصر عليه إصرارا شديدا . فالدين هو مجموعة التعاليم التي وردت في المصادر الدينية المعتمدة والتي تتعلق بعلاقة العبد بربه ونفسه وبالآخرين ، وهي تعاليم تتراوح بين الوضوح والإبهام والتشابه ، وتتراوح بين الأحكام الاعتقادية وأحكام العبادات والأحكام الأخلاقية والأحكام التشريعية ، وتتراوح في درجة إلزامها بين الأمر والنهي الجازمين وبين الندب والاستحسان والتفضيل والكرهية ، وتتراوح بين ما هو ثابت لا يتغير من أحكام دين ما قبل التغير يتغير عادات الناس وأعرافهم . أما الأيديولوجيا الدينية فهي فهم الناس وتصوراتهم في كل عصر من العصور لأحكام الدين ومبادئه وتعاليمه وقواعده . وهو فهم تتداخل وتنشاك في تكوينه وصياغته مجموعة من العوامل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي تستعصى على الحصر . وكثير ما ينتهي الأمر بالأيديولوجيا الدينية إلى موقف متباعد من تعاليم الدين النقية الأولى ، بل كثيرا ما تتعارض بل وتنقض الأيديولوجيا الدينية التي تستند من دين واحد باختلاف عصور التاريخ وباختلاف مكونات الحضارة وباختلاف ظروف الناس ومعايشهم . ونستطيع أن نقدم الأمثلة نلر الأمثلة على ذلك ، وهذا في مجمله موضوع بحث مستقل يخرج عن إطار بحثنا الراهن .

ولما أردنا أن نقول إن استناد الناس إلى الأيديولوجيا

إذن ليس هناك تحول اجتماعي دون تبرير اجتماعي وحادث غير ذلك من شأنه أن يفقد المجتمع توازنه ويوقعه في حالة من العث أو الفوضى الكبرى سواء على المستوى الفكري أو على مستوى التنظيم الاجتماعي والاقتصادي ، وشيخ فيه حالة من الاحتجاج غير المبرمج عقائدا وغير المرند عقليا والذي يأخذ من مجرد الاحتجاج مظهر الرفض الواقع دون أن يقدم بديلا عنه .

وهذا بالضبط ما حدث إبان عصر الانقلابات والارتدادات الاجتماعية والاقتصادية الكبرى في فترة حكم أنور السادات ، إذ قت هذه الانقلابات والارتدادات بطريقة فجائية ، وأثرت آثارها الصيقة على العلاقات الاجتماعية المصرية ، دون أن تقدم للمواطن المصري إجابة جوهرية تعد شرا جوهريا للتحولات الاجتماعية لكلمة واحدة بسيطة هي : لماذا ؟ إذ فضلا عما يحتوى عليه ذلك من امتهان بالغ السوء للعقل الجمعي المصري ، فقد أفقد المواطن المصري الثقة في جنوى وصديق أى تبرير بشرى من التبريرات التي عرضت عليه منذ مطلع القرن الماضي مع بداية عصر التحديث .

لقد قت عملية التحول الاجتماعي في العصر الساداتي بطريقة الأمر بالانصراف في الفياق العسكرية . وفجأة وجد المصريون أنفسهم يؤمرون بالانصراف عن الإيمان بالاشتراكية وعن الإيمان بالقطاع العام وعن الإيمان بالتخطيط والتنمية وعن الإيمان بفكر مصر الرائد في حركة التحرر وعن الإيمان بأن أعدائنا هم أعدائنا وأن أصدقائنا هم حقيقة أصدقائنا ، بل عن الإيمان بأن العدو المصري الشرس الذي كرسنا قوتنا لمواجهته طوال ثلاثين عاما مضت وقدمنا في سبيل ذلك الأموال والشهداء هو حقا عدو لنا ، بل عن الإيمان بأن مصر حقيقة دولة عربية ، أوحى دولة أفريقية ، أو حتى دولة من دول العالم الثالث ، إنها دولة بالانتماءات معاصرة وإن كانت لها انتماءات تاريخية تتمثل في دعاوى الفرعونية التي ارتفعت في ذلك الوقت بواسطة عدد من قسم مفكرينا .

والخاصة التي نلحظها على الأيديولوجيا المصرية في ذلك الوقت ، أنه في مواجهة هذه التغيرات الانقلابية العميدة غير المتوقعة في المجتمع المصري ، طفا على سطح الوعي الاجتماعي العام ما يمكن أن نسميه بالتغليب التاريخي للتحولات الاجتماعية ، سواء بتأكيد هذه التحولات وتدعيمها وتطورها بواسطة الطبقات اليمينية المستفيدة منها أو بواسطة الطبقات المقهورة التي أضربت بهذه التحولات وانتهجت طريق مقاومتها والتصدي لها دفاعا عن وجودها وعن مكتسباتها . وأقصد بالتبرير التاريخي Historical

فثم شرع الله وأن كلمة الله هي تحقيق العدل بين الناس في الأرض .

ويجد الرافضون المتعالمون على المشاكل الحياتية للناس أصولا تراثية لموقفهم هنا صاحبت نشأة الحركة الإسلامية في مصر . يجهلون في مذكرات الإمام الشيخ حسن البنا في مذكرات الدعوة والداعية بقوله : " نحن مسلمون وكفى " ومنهجنا متهاج رسول الله وكفى ، وعقيدتنا مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله وكفى " ، ورغم أن الرجل الأول من مفكرى الإخوان المسلمين قد قدموا بعض الإجابات المحددة لمشاكل المجتمع الزاهن من وجهة النظر الإسلامية ، خاصة في مجال الشورى وتقيد سلطة الحاكم والعدالة الاجتماعية في الإسلام ونظرة الإسلام إلى المال ، إلا أنهم لم يزعموا ولم يزعم أن هذه هي النظرة الإسلامية الوحيدة .

وتبادر إلى الفلرل إنه قد يكون من غير المشروع أن نتعامل مع كافة أجنحة الرافضين من خلال جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الحديثة بمنهج واحد وبلغة واحدة . حيث تختلف المواقف الاجتماعية وتختلف أيضا وتباين الرؤى النظرية ، ولكن ما يجمعهم جميعا أنهم يعثرون المجتمع الزاهن مجتمعاً خارجاً على تعاملهم ومبادئ الإسلام أجدر بالتغيير والتقييم .

على أن أكثر تيارات الرفض الإسلامي صدقا في التعبير عن الموقف الطبقي الراض للمجتمع الطفيلية والتمنية والفساد ، حتى وإن لم يعلنوا ، ذلك هم جماعات التيارات الإسلامية الراديكالية ممثلة في جماعة الجهاد وجماعة المسلمين (التكفير والهجرة) ، وغير ذلك من جماعات الشباب الراض التي اختلف الباحثون حول عددها ومسمايتها ، وماإذا كانت تنظيمات مستقلة أو فروعا عنقودية لتنظيمات كبرى ، وهي جماعات مقاتلة اصطلاح الباحثون على تسميتها بالجماعات الاقتصادية التي لا تتسامح مع المجتمع ولا تقبل بدلا من تقريعه بكافة الوسائل لكن يتناسب مع مفهومها الخاص عن الإسلام .

ويظهر طابع الاحتجاج الطبقي لهذه الجماعات الاقتصادية بالنظر إلى الأصول الطبقية التي انحدر منها أعضاؤها ، إذ تؤكد دراسات " سعد الدين إبراهيم " و " حميد الأنصاري " و " نعمة جنية " أن معظم شباب الجماعات الإسلامية من ذوي الأصول والخلفيات التي تنحدر من الطبقة المتوسطة الدنيا التي تحتل الوظائف محدودة الدخل ، وما يجعل هذا القطاع من المجتمع ذا خصائص فريدة وعيه السياسي ، ومعرفته العالية نسبيا بالقراءة والكتابة ، وأنماط الحركة

الدينية سواء لتحرير الحركات والمواقف الاجتماعية أو لمقاومة هذه الحركات والمواقف لا يعنى بالضرورة أن موقفهم هنا مطابق تماما لتعاليم الدين ، وإلا فبماذا نستطيع أن نفسر الصراعات الاجتماعية الكبرى التي شغلت روحا طويلا من عمر الإنسانية والتي جرت بين أجنحة مختلفة لشرائع أيديولوجيا دينية واحدة ، وهي صراعات معروفة لنا جميعا نجدها في تاريخ المسيحية والإسلام على السواء ، إنها كلها صراعات اجتماعية حيائية تحاول أن تستمد شرعيتها بالاستناد إلى الدين والاتصاف به .

فعدبثنا إذن عن المرجعية الثقافية الإسلامية ، التي سادت في مصر إبان فترة التحولات الاجتماعية الكبرى منذ مطلع السبعينيات ليس حديثا عن الدين الإسلامي وعن صلاحية أحكامه للتعامل مع إشكاليات مجتمعتنا المصرية المعاصرة على تفرع هذه الإشكاليات وتعقدها ، ولكنه حدث عن الأيديولوجيا الإسلامية الراضة أو على وجه التحديد التجا . البعض منا لفهمهم الخاص لتعاليم ديننا الإسلامي ، لتحديد نسق تعاملهم مع نظامنا الاجتماعي والاقتصادي الزاهن ، سواء في خندق مقاومته أو في خندق الدفاع عنه وتحرير سياساته وأهدافه .

ولنتفحص المرباطين في الخندق الأول وهزخندق الرفض والمقاومة . ورغم تعددأجنحة ومكونات المرباطين في خندق الرفض بدا من يؤمنون بالتعامل مع النظام الحاكم من خلال آلياته السياسية والاقتصادية المتتمدة ، وهؤلاء يمثلون بأفراد وكوادر وقبادات جماعة الإخوان المسلمين ، حتى الرافضين لهذا النظام تماما بأهدافه وأساليبه وثقافته وآلياته المكفرين له المجاهدين في سبيل تقويده أو تقييضه . رغم تعدد وتنوع هذه المكونات والأجنحة ، فإن ما يجمعهم جميعا أنهم يكتفون بجره التعبير عن رفضهم دون أن يقدموا بدلا اجتماعيا واقتصاديا محددا مرشحا للحلول محل ما هو قائم . ففما عدا الحديث عن مخالفة أحكام الشريعة بالتعامل بالربا وعن عدم تطبيق حدود الزنا والسرقة وغيرها من الحدود ، وعن شيوخ مظاهر الفساد الإداري والاحتلال الخلقى ، وعن ترج المرأة ، لا يطرح الرافضون تيارات مختلفة لموقفهم المتعالي على مشاكل المجتمع الحياتية وإن كان أهم هذه التيارات أنهم غير مطالبين دينياً أو عرفيا بتقديم حلول لمجتمع يقف بمنأى عن شريعة الله ، وأنه من الأولى والأجدر أن تطبق شريعة الله أولا ثم تهبط علينا الحلول تلقائيا ببركات من السماء . وهنا مرقف قد يبعد شيوعا وتديقبايل تسليما به من بسطاء الناس الذين يتعمدون أكثر ممايتفكرون ، والذين يعانون أكثر مما يتنبهون سبيل الخروج من دائرة المماناة ، ولكنه غير مقنع لمن يعلمون عن معرفة وعسيرة أنه حيث يكون صالح العباد

بكتفه . وفي هذا تتفق الجماعات الإسلامية الراديكالية مع جماعة الإخوان المسلمين في غيبة منظور محدد لتفاصيل الهدف المنشود من الحركة الضالعية .

لنرجع إذن بذاكرتنا قليلا إلى الوراء ، لننتفضص التجارب البشرية في حركات الرفض الاجتماعي والايديولوجيات المراكبة لها ، لنجد أن هذه الحركات كانت تدور فكرا وتنظيما وآليات عمل حول مفهوم محدد للأمان الاجتماعي الحياتية التي يراد إحلالها محل الواقع القائم والمرفوض . لقد حدد فلاسفة العقد الاجتماعي قائمة تفصيلية بالحقوق المعيشية التي من أجلها ناضلت الثورات البرجوازية وفي مقدمتها حق الملكية الخاصة وسموها حقوقا غير قابلة للتنازل عنها ، وحدد منظور الماركسية قائمة بحقوق الطبقة العاملة التي يجب أن تناضل من أجلها الثورات الاشتراكية ، وأولها الحق في ملكية وسائل الإنتاج ، ولجميع هؤلاء وأولئك في إعادة صياغة مجتمعهم على أساس من هذه الألفاظ المحددة الراضعة ، أما الرافضين في مصر في زماننا الراهن فإنهم يكتفون بالفرار من الواقع أو بالهجوم عليه تحسبا لعالم مثالي لن يتفقوا على تفاصيله ولا يحدون بتفاصيله في خارج دائرة الأخلاقيات . وذلك هو مرط الفسرس وأس الداء .

ونستطيع أن نفهم الجوهر الطبقي والمعنوي في نفس الوقت لحركات الاحتجاج الإسلامي في مجتمعاتنا المعاصرة ، إذا ما تفحصنا حركات الاحتجاج الكبرى في تاريخنا السياسي الإسلامي ، لنكتشف أن أكثر هذه الحركات فاعلية هي ما اكتسبت منها الرداء الإسلامي . يصدق في ذلك على الحركات الأولى للخوارج وللشيعة وعلى حركة القرامطة وحركة الحشاشين ، وهي كلها وغيرها حركات كانت تقبل احتجاجا على الأوضاع الاجتماعية والسياسية في المجتمعات الإسلامية كانت تتم تحت رداء الإسلام ومن خلال مبادئه ومفاهيمه ، حتى ولو خرج أعضاؤها سرا أو علنا عن هذه المبادئ والمفاهيم .

وما يجمع هذه الحركات كلها مع بعضها البعض ، بل وما يجمعها مع حركات الحاضر ، أنها في الوقت الذي كانت باهتة المنظر خائفة الكلمة في تحددها للهدف للهدف الاجتماعي والسياسي المحدد الذي تتنازل من أجله .

ومع ذلك . فإن حقيقة كون أكثر حركات الرفض فعالية في مجتمعاتنا العربية كانت تتم تحت راية الإسلام هي حقيقة ثقافية كبرى يجب أن يتوقف عندها المناضلون في سبيل الحرية والتقدم

الأعلى ... * (تمعة جنينة ، تنظيم الجهاد ، دار الحرية ، ص ٥٦) . وبالنظر إلى توزيع أعضاء تنظيم الجهاد طبقا للمدينة يتضح أن أغلبهم من لاهل لهم من الطلبة والعاملين (٤٨.٥ ٪) ، وأن جميعهم من ذوي الدخل المحدود . أما بالنسبة للعصر فإن - يزيد عن ٨٦ ٪ يقعون في فئة العمر الأقل من ثلاثين عاما (المصدر السابق ص ١٤٢ - ١٤٣) .

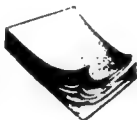
ورسم هتف مظاهر الاحتجاج والمقاومة لدى أعضاء هذه الجماعات التي تصل إلى حد اغتيال رئيس الدولة ، فإنهم يفتقدون إلى منظور محدد وواضح عن الأسباب الحقيقية للأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية التي تأخذ بخناق طريقتهم وتؤدي إلى ردها في هوة البؤس والفقر والعوز ، بل يبدو أنهم عازفون عن معرفة الأسباب الدنيوية لهذه الأزمة بلغة رجال الاقتصاد والاشتراك السياسي . إن أقصى ما يتردد في هذا الشأن لا يخرج عن إطار ماورد في كتاب " الفريضة الغائبة " من عبارات عامة عن واجب إقامة المجتمع الإسلامي دون الخطو إلى الأمام لتجديد الملامح التفصيلية لهذا المجتمع : " إن إقامة نظام اجتماعي سياسي إسلامي حقيقي هو قضية مقدسة يجب على كل مسلم جدير بالإسلام أن يتفهمها " ، إنها الهدف الأول للجماعة المجاهدة ، والكفاح عندئذ كفاح مستمر ، لا ينتهي إلا بأحد أمرين ، الموت أو استئصال دولة المجاهلية ، وإقامة حكم الله في الأرض " .

وإذا أمكننا مجاوزا أن نحدد العناصر النبوية لايدولوجيا الرفض استقراء من تجارب إنسانية متعددة فيصالح : مبدأ الرفض وتبريره ، أسلوب الرفض وآلياته ، بديل الرفض أو الهدف للهدف المطلوب إحلاله محل الواقع المرفوض ، إذا أمكننا ذلك التحديد ، فهو سنا أن نضيف ما يلي بالتطبيق على جماعات الرفض الإسلامية : أن مبدأ الرفض واضح ومضيق وصقلا شديدا لدى هذه الجماعات - رفض المجتمع القائم بكافة سياساته وممارساته ، وتبرير الرفض يتشثل في الوضع الطبقي القهقري لأعضاء هذه الجماعات والذي يجد تعبيراً عنه في إعلان خروج المجتمع عن مبادئ الشريعة الإسلامية ، أما عن أسلوب الرفض وآلياته فهي واضحة ومعتمدة أيضا لدى الجماعات الانتحامية ، وهو تغيير المجتمع بالقوة : " قاتلوهم بعينهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين " - كتب عليكم القتال وهو كره لكم ... إلى آخر آيات القرآن الكريم التي تأمر بقتال الكافرين والجهاد في سبيل الله . أما الحقيقة الغائبة لدى هذه الجماعات فهي بديل الرفض أو ملامح المجتمع الإسلامي الذي يراد إقامته محل المجتمع المزعوم

لصالح جماهير القوى المنتجة الحقيقية ، مجتمع تتأكد فيه الديمقراطية وحق المشاركة السياسية واحترام وتأمين حقوق الإنسان ، مجتمع يتساوى فيه المواطنون أمام القانون بصرف النظر عن الدين والأصل والعرق ، مجتمع تسود فيه الفضيلة في الأخلاق ويصبح فيه فساد السلوك استثناءً ، شاذاً ، مجتمع يوفر الفرص المتكافئة للأفراد والجماعات في النمو الثقافي والاجتماعي المتكافئ ، وهو في المقام الأول والآخر مجتمع تتحقق فيه كلمة الله لأن كلمة الله هي العدل والحرية . أليس الحوار إذن حول الأهداف الاجتماعية الفاعلة أنفع وأجدى لدنيانا وأفراننا من الحوار حول التوفيق بين الأدلة الشرعية وحول مسائل محسنية هي أدخل في باب العبادات منها في باب الشرائع ، وفي هذا فليعمل العاملون ، لأنه يتطرى على ترشيده للرفض الاجتماعي ووضعه على الطريق الصحيح .

في مجتمعتنا . وهي حقيقة تشهد مبدئها بخصوصية ثقافية لهذا المجتمع علينا أن نتعامل معها عن اقتناع وإيمان ، إن شئنا لأحلامنا عن مستقبل هذا المجتمع أن نجد طريقها الحقيقي إلى النور .

وهي حقيقة تشهد على محدودية تأثير التغيرات الايديولوجية الوافدة في إحداث تغير اجتماعي حقيقي في مجتمعاتنا العربية ، وهذا هو التحدي الحقيقي الذي يفرض نفسه على المثقفين الثوريين ويفرض عليهم ألا يقتفوا موقف التناقض المطلق مع حركات الرفض الإسلامي المعاصرة ، بل أن يتقدموا نحوها باسطين الكف ، إنهم يقدمون مظاهر الرفض والاجتهاد ونحن معهم رافضون ومعتدون ، ولكننا نقدم بالمقابل مشروع الأمل في مجتمع يهاد فيه توزيع الثروة



التيار الإسلامى

داخل

جماعات المصالح

فى مصر

د . أمانى قنديل

منذ

منتصف الثمانينيات تقريباً . تبلورت داخل ساحات العمل النقابى فى مصر قوة التيار الإسلامى . ووضح الظاهرة فى هذه الفترة . لا معنى بداية ميلادها ، وإنما كان محصلة لأششطة وتفاعلات سياسية واجتماعية عديدة واكثت ساحة العمل السياسى القومى . وهناك عدد من المؤشرات ، سوف نتحدث عنها تفصيلاً ، ارتبطت بكشف الظاهرة عن نفسها .

ديمقراطية سلبية ؟

.. كيف أثرت هذه القوة داخل بعض الجماعات على حيويتها وعلى مستوى المشاركة النيابية ؟

ومن خلال الإجابات على الأسئلة السابقة ، نحاول كاتبة هذا المقال طرح تقييم موضوعى ، يستند على مؤشرات محددة ، لظاهرة التيار الإسلامى داخل بعض جماعات المصالح .

١ - تفاوت فاعلية التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح :

- أول ما يلفت نظرنا ويستدعى التحليل ، هو عدم التوازن فى نشاط وفاعلية التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح فى مصر . فإذا كان منتصف الثمانينيات تقريباً ، هو اللحظة التى طرحت على الساحة مولوداً ضخماً ، فإن هذا يعنى سنوات من العمل سبقت هذه اللحظة وأعدت لها . وقد

أولها الترشح لجبالى النقابات والجماعات ضمن قائمة تعلن عن نفسها باسم القائمة الإسلامية ، أو تحت شعار الإسلام هو الحل ، ثانياً : تزايد نسبة الإقبال على التصويت لصالح مرشحي التيار الإسلامى ، وبشكل * منظم يكشف عن قدرات تنظيمية ومهارات للتنمية . وثالثها : تنوع وتزايد مظاهر النشاط الفكرى والثقافى والاجتماعى ، فى بعض النقابات ، الذى يشير إلى تأييد هذا التيار .

ويسمى هذا المقال إلى تحليل الظاهرة والإجابة على بعض التساؤلات الهامة المرتبطة بها ، لماذا تحولت بعض النقابات إلى ساحة للعمل السياسى ؟ وكيف نفسر فاعلية التيار الإسلامى داخل البعض منها دون الآخر ؟ .

- ما هى القضايا التى تنهانا مؤيدو التيار الإسلامى داخل جماعات المصالح ، وهل اختلفت تلك القائمة على جدول الأعمال التقليدى ؟ ، هل أثر تصاعد قوة التيار داخل بعض جماعات المصالح على تضامن الجماعة وقدرتها على الاتفاق ؟ بعبارة أخرى هل ارتبط بمصرعات داخلية وممارسات

* د . أمانى قنديل : باحثة فى العلوم الاقتصادية والسياسية - مصرية .

للبحث في الأسباب التي تقف وراء ذلك :

إن نشاط وقاعدية أي جماعة للمصالح ، يحكمها عدد من الاعتبارات التي ترتبط بطبيعة أعضائها ، وانتمائهم المهنية والاجتماعية ، كما يحكمها أيضاً اعتبارات أخرى تتعلق بحجم الجماعات ، وأهدافها والتضامن بين الأعضاء . وهي في مجوعها يمكنها أن تفسر التفاعلات داخل الجماعة وأوزان القوى بداخلها . وفي حالة تحليل ظاهرة التيار الإسلامي داخل بعض النقابات أو الجماعات دون البعض الآخر ، يصبح التفسير الخاص بالمهنة ومجال الاهتمام ، هو التفسير الرئيسي . فالجماعات ذات الطبيعة الاقتصادية ، ومن أمثلتها الغرف التجارية والصناعية وجمعية رجال الأعمال المصريين واللجنة الاقتصادية لرجال الأعمال بالإسكندرية وغيرها ، ترتبط بالسياسة الاقتصادية وتقليتها . ويغلب عليها الاهتمام بمشاكل لها طبيعة يومية ، ولها طبيعة مادية في نفس الوقت ، وهي تتأثر في نشاطها بتغيرات وتقلبات سوق المال وأسعار الصرف وحركة التعامل مع العالم الخارجي . ولا شك أن طبيعة المهنة على النحو السابق وطبيعة الاهتمام ، تؤثر سلباً على إمكانية تفرغ مناح فكري وتقني واجتماعي يصلح لنشاط التيار الإسلامي . ومراجعة أنشطة جماعات رجال الأعمال على مدى السنوات الماضية * لا يكشف عن أي نشاط فكري أو اجتماعي أو اقتصادي يرتبط بالتيار الإسلامي . كما أن كل التحالفات التي تنشأ فيما بين الجماعات بعضها وبعضها ، أو داخل جماعة بعينها لا يحكمها إلا اعتبارات المصلحة والضغط على صانع القرار لتحقيق أهداف محددة .

والخلاصة ، بخصوص النقطة السابقة ، أن مناقشة تصاعد التيار الإسلامي داخل جماعات المصالح ، لا يعني اعتماد الظاهرة بنفس الفاعلية إليها جميعاً أو إلى معظمها . بل إن الظاهرة تتركز في بعض النقابات المهنية ، وأشكال ودرجات مختلفة . وتتخفف فاعليتها كثيراً داخل نقابات العمال ، وتخفى من الجماعات ذات الطبيعة الاقتصادية .

٢ - تحليل الظاهرة في علاقتها بالمناخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي

لكي يمكن تقييم هذه الظاهرة ، من المهم تحليلها ضمن المناخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي العام . بمعنى عدم تقييمها بشكل جزئي مستقل ، وإنما في سياق أكبر وأوسع من التفاعلات . فمع إعلان تبني النظام لسياسة الانفتاح الاقتصادي ، ثم التعددية السياسية المقيدة أو المركزية ، قمعت معظم جماعات المصالح في مصر بحرية نسبية أكبر .

اتضحت المؤشرات السابقة بوضوح في بعض النقابات دون البعض الآخر إذ تركزت بشكل أساسي في نقابتي الأطباء والمهندسين . ثم ودرجة أقل في نقابتي المحامين والصيغيين . بينما غابت بشكل شبه تام عن بعض النقابات المهنية الأخرى ، مثل نقابة المعلمين . بهذا المعنى ، فإن نشاط التيار الإسلامي وفاعليته ، قد تركزت في النقابات المهنية ولكن مع ملاحظة تفاوته من نقابة إلى أخرى . حتى نكاد لا نلاحظ له أي وجود داخل البعض منها . كذلك وإذا جاز لنا أن ندخل نوادي أعضاء هيئة تدريس الجامعات ، ضمن هذه النقابات المهنية ، سنلاحظ درجة عالية من الفاعلية والقدرة على التعبئة والتنظيم . تسجل لصالح التيار الإسلامي . وبداية رصد الظاهرة تعود إلى عام ١٩٨٤ ، ثم تتسارع وتتضح في انتخابات ١٩٨٦ كما سنأتي إلى ذلك فيما بعد .

وإذا كانت النقابات المهنية على وجه العموم هي المجال المحوى لنشاط التيار الإسلامي في جماعات المصالح ، فإن السؤال الهام الآن هو : ماذا عن النقابات العمالية ، وماذا عن الجماعات ذات النشاط الاقتصادي .. (الغرف التجارية والصناعية وجماعات رجال الأعمال) ؟

في هذا الإطار ، نلاحظ شبه غياب للتيار الإسلامي - كقوة فاعلة - في النقابات العمالية ، سواء على مستوى الترشيح للمناصب القيادية ، أو لمعضية مجالس النقابات . أو على مستوى النشاط الفكري والاجتماعي المصاحب . ورغم أن الملاحظة العامة على الانتخابات العمالية الأخيرة (١٩٨٧) ، هي ميلها إلى التيسيس من خلال دخول بعض الأحزاب والقوى السياسية إلى الانتخابات ، فإن نجاح التيار الديني في معركة الانتخابات كان محدوداً . وقد اعتمد على أنصاره في قطاع الإنتاج الحربي والكيماويات والصناعات الهندسية . إلا أن خبرة الانتخابات في حالة نقابات العمال تختلف عنها في حالة النقابات المهنية . إذ تتميز في الأولى بسيادة طابع المصالح اليومية للمعامل ، مع الاهتمام بالقضايا والمشاكل ذات الطبيعة الاقتصادية (الأجور والمزايا ، وغلاء الأسعار ، والعلاقة مع مجالس الإدارات ... إلخ) ومن هذه الزاوية ، فإن خبرة التيار الإسلامي داخل النقابات العمالية ، بدت محدودة وسلبية إلى حد كبير .

وإذا انتقلنا إلى جماعات المصالح التي يتم نشاطها بالطبيعة الاقتصادية ، وترتبط بالأساس بالسياسة الاقتصادية ، سوف نلاحظ على الفور غياب التام لأي تنظيم أو نشاط يرتبط بالتيار الإسلامي . وهو ما يدفعنا

فقط من الأطباء، بالمجهود والمال من منطلق أن هذا أيضاً واجب ديني . وفي أثناء تحركنا للعبادة الانتخابية في طول البلاد وعرضها للعبادة الانتخابية ، لم يقدر لنا أن نلاحظ أي برنامج يطرحه الزئلام من مرشحي القائمة الخضراء . إلا أن قوة وتنظيم التيار الإسلامي في النقابات تستحق الاحترام ، وترجمتها صندوق الانتخابات إلى نتائج كاسحة . إن فاعلية هذه المجموعة أعلى من فاعلية محترفي الانتخابات الذين هيمنوا على النقابة قبل الثمانينيات " (١) .

وبالإضافة إلى الأسباب السابقة التي هيأت المناخ للمقوى السياسية داخل بعض جماعات المصالح ، فهناك أسباب أخرى تعود إلى أوضاع النقابات ذاتها . فنقابات الثمانينيات وتزعم على أعتاب التسعينيات ، تختلف عن تلك القائمة من قبل في السبعينيات أو الستينيات . فمن حيث الحجم تزايد بشكل مضاعف على الأقل ، عدد أعضاء معظم النقابات المهنية . وارتبط بذلك تزايد نسبة الشباب داخل هذه النقابات ، فهم يشكلون ٤٠ ٪ من نقابة الأطباء على سبيل المثال . ونسبة متقاربة في معظم النقابات الأخرى . وهم يمثلون قوة اجتماعية جديدة وكبيرة لها مشاكلها المعقدة ، ولها طموحاتها أيضاً . وإدراك أهمية هذه القوى الصاعدة ووضع خطة للتعامل معها ، قد يكون المفتاح الرئيسي لنجاح العمل النقابي في هذه الفترة . ولهذا فإن التيار الإسلامي والذي نجح في إثبات وجوده داخل بعض النقابات المهنية ، ينجح في نفس الوقت في اجتذاب قطاعات كبيرة من الشباب ، وطرح بدائل محددة للتفاعل مع مشاكلهم . (مواجهة البطالة في نقابة المهندسين ، ومواجهة انخفاض دخول الأطباء ، الشباب وأزمة الإسكان في نقابة الأطباء ..) ومن ناحية أخرى ، فإن معظم النقابات المهنية كانت منذ بداية الثمانينيات تواجه أزمة في مواجهة ضغوط ومطالب أعضائها . ومراجعة الشعارات التي طرحتها القائمة الإسلامية ، في بعض النقابات المهنية ، توضح إعلانهم عن التصدي للفساد وتوجيهه ميزانية النقابة لصالح أعضائها ، وغيرها من الشعارات التي تم مباشرة أوضاع النقابات ، وتتمثل بمصالح الأعضاء . أضف إلى هذا عزوف نسبة كبيرة من أعضاء النقابة عن المشاركة في التصويت ، وحضور الجمعيات العمومية . وبعبارة ذلك من ناحية شعور الأعضاء بأن النقابة لا تعمل لصالحهم ، كما تعكس في نفس الوقت أزمة الممارسة الديمقراطية وأزمة العلاقة بين القيادة والأعضاء .

وهكذا فإن تصاعد قوة التيار الإسلامي داخل بعض جماعات المصالح ، يرتبط بالمناخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي السائد .

وقد سمحت هذه الحرية للمقوى الاقتصادية والاجتماعية بالتعبير عن نفسها ، إما في إطار هياكل الجماعات التقليدية القائمة من قبل أو من خلال هياكل وأنماط جديدة (جماعات رجال الأعمال) . وفي الوقت الذي تحققت فيه هذه الحرية النسبية للجماعات وبعض القوى الاجتماعية ، لم يسمح النظام السياسي لبعض القوى السياسية بالتعبير بشكل شرعي عن نشاطها ومن أهمها القوى الإسلامية ، والناصرين ، وبعض فصائل اليسار المصري . وفي هذا الإطار ، كان من الطبيعي أن ترجمه بعض هذه القوى نحو ساحات العمل النقابي لاختبار قوتها وفعاليتها من جانب ، ويهدف التهيئة من خلال الاحتكاك بمشاكل المواطنين من جانب آخر . كذلك ، فإن اعتقاد الأحزاب السياسية القائمة للجمهورية ، ومحدودية قدرتها على التعبير عن مصالح القاعدة العريضة قد أضافا عاملاً آخر لتحول هذه القوى نحو العمل السياسي داخل النقابات .

وإذا كانت التجربة الغربية لجماعات المصالح ، قد خلقت علاقات وثيقة متبادلة بينها وبين الأحزاب السياسية ، فإن الحرية المصرية أبرزت درجة من الشك وعدم اليقين في جدوى الاعتماد المتبادل بين الطرفين ، ولهذا فقد كان دخول بعض الأحزاب السياسية ، إلى معركة انتخابات بعض النقابات (النقابات العمالية في ١٩٨٧) حتى فترة قريبة ، بوجه شعور من عدم الارتياح وعدم الثقة ، وقد يكون أحد الأسباب التي وقفت وراء ذلك الخوف من تحويل ساحة النقابة إلى ساحة للصراع السياسي يضاف إلى ذلك دخول الحزب الوطني الحاكم بكل ثقله ، لتأييد بعض مرشحيه في المناصب القيادية . تستدعي في ذلك نقابات العمال مع النقابات المهنية (خاصة المهندسين والأطباء ..) وقد أدى ذلك إلى تركيز القوى الإسلامية على الفوز بأكثر عدد من المقاعد داخل مجالس النقابات ، فيما عدا استثناءات قليلة نادى أعضاء هيئة التدريس بعد عام ١٩٨٤) .

بهذا المعنى ، لا يمكن الادعاء بأن ساحة العمل النقابي وفرت الفرصة للمقوى الإسلامية دون غيرها . فالباب كان مفتوحاً أمام تدخلات السلطة وتأهيلها لمرشحيها ، وأمام الناصريين ، وأمام اليسار . ولكن استطاعت القوى الإسلامية بخبرتها السياسية التاريخية ، النفاذ إلى معالق بعض جماعات المصالح ، اعتماداً على تنظيمها الدقيق وقدرتها على التهيئة .. وبمرور أحد الأطباء ضمن القائمة المعارضة (لجنة الوعي النقابي) لتيار الإسلام في داخل نقابة الأطباء ، هذا الوضع بقوله " إن عدداً كبيراً من مزبذبي التيار الديني يعتبرون حضور الانتخابات واجباً دينياً ، إقامة الشهادة لله " . كما شارك عدد كبير من المواطنين وليس

إطار اسم " لجنة الرعي النقابي " .

وتوضح متابعة نسبة مشاركة الأطباء في الانتخابات ، تزايدها مع رعاية الصانتيات تدريجياً ، ثم ارتفاعها إلى أقصاها في انتخابات ١٩٨٨ . فقد بلغت نسبة المشاركة ٣٥ ٪ من الأطباء . القيد (١) عدد الأطباء الذين لهم حق الانتخاب من واقع الكشف التي أرسلتها النقابات الفرعية والذين سددوا الاشتراك حتى عام ١٩٨٧ ، بلغ ٥٠٠ ٤٥ طبيب () وقد شارك في الانتخابات حوالي ١٩٠ ١٩ طبيب ، وهو أكبر رقم شهدته الصناديق في نقابة الأطباء . بينما عدد المشاركين في انتخابات ١٩٨٩ ، قد بلغ حوالي ٨٠ ١١ طبيب . صحيح أن عدد الأطباء في تزايد ، إلا أن المؤشرات تقدر إن الصانتيات قد شهدت تضاعف عدد الأطباء من ٤٠ ألف إلى ٨٨ ألف في حين تضاعفت مشاركتهم حوالي ٦ صرات من ٣ آلاف عام ١٩٨٠ إلى ١٩ ألف عام ١٩٨٨ (٢) .

ما هي علاقة زيادة نسبة المشاركة في انتخابات نقابة الأطباء وتضاعف قوة التيار الإسلامي داخل النقابة ؟

يمكن أن تنمى التجهان تفسير هذه الظاهرة داخل نقابة الأطباء . يرى الاتجاه الأول أن هذه المحيرة مصدرها دخول بعض القوى السياسية - خاصة التيار الإسلامي - ساحة العمل النقابي (٣) فقد أدى ذلك إلى زيادة الإقبال على المشاركة بالتصويت ، إما للتعبير عن تأييد مرشحي القائمة الإسلامية ، أو لمعارضة هذه القائمة وانتخاب آخرين . بينما يرى أنصار الاتجاه الثاني ، ومعظمهم من الشباب أعضاء النقابة ، أن الإقبال على التصويت مصدره المشاكل الضخمة التي يواجهها الأعضاء خاصة من الشباب ، إذ تزداد أعباء الضغوط الاقتصادية ، وتقلص فرص العمل بالخارج وتتناقص ميزانية وزارة الصحة . ويبحث الأطباء عن مخرج لهم من خلال موقف جماعي يشمل بالنقابة .

ومن الممكن أن تفسر ازدياد نسبة المشاركة في انتخابات نقابة الأطباء من خلال الاتجاهين معاً . فلا شك أن قدرة التيار الإسلامي على تهيئة أنصاره تقلل أحد الأسباب الرئيسية ، وكذلك محاولة مواجهة هذا الزحف من خلال أصوات مضادة . ومن المهم أن نتذكر أن نسبة كبيرة من أعضاء نقابة الأطباء من السبعين ومعهم قطاع كبير من الأعضاء المسلمين المتخوفين من التطرف الديني .. بالإضافة إلى العلمانيين والديمقراطيين والليبراليين والاشتراكيين والناصرين .. وهؤلاء ليسوا بالندرة التي تنصروها ، وهم أطباء نشطون ومهتمون بالعمل النقابي والعالم (٤) .. بهذا المعنى ، ومن خلال هذا الرأي الذي طرحه أحد ممثلي لجنة

ويكن تلخيص طبيعة هذا الارتباط في العوامل التالية :

- ١ - التيار الإسلامي أحد القوى المحببة عن الشرعية .
- ٢ - جماعات المصالح تفتت بدرجة أكبر نسبياً من الحرية ، سمحت للقوى السياسية بالحركة في ساحتها .
- ٣ - لم يكن التيار الإسلامي وحده ، هو القوة الوحيدة في ساحة العمل النقابي ، ولكن فتح الباب أيضاً للأحزاب السياسية خاصة الحزب الوطني ، كما فتح للتيارات الأخرى من الناصريين ومن اليسار .
- ٤ - التيار الإسلامي تمتع بقدرة تنظيمية عالية وقدرة على تجنيد المؤيدين .
- ٥ - أوضاع النقابات ذاتها التي شهدت تضاعف مطالب الشباب ومشاكلهم ، والعزوف عن المشاركة ، والخدمات النقابية المختلفة ... سمحت جميعها للتيار الإسلامي بأن يتحرك وينشط ويظهر الدليل .

٣ - مظاهر قوة التيار الإسلامي داخل بعض الجماعات :

إذا كنا في مجال مناقشة التيار الإسلامي كظاهرة داخل بعض جماعات المصالح ، يصبح من المهم طرح المؤشرات المختلفة التي تدلل على الظاهرة . وأولها هو ما تعلق بموز القائمة الإسلامية بأكثر عدد من المقاعد داخل مجالس النقابات .

لعل أبرز ما يترجم حجم التيار الإسلامي داخل جماعات المصالح ، هو صندوق الانتخابات . ففي فترات التجديد النصفى لمجالس بعض النقابات المهنية وهي الأطباء والمهندسون ، بالإضافة إلى نواحي أعضاء هيئة تدريس الجامعات ، منح مرشحو التيار الإسلامي في الفوز بأكثر عدد من المقاعد . والمحركة الانتخابية هنا ، خاصة في نقابة الأطباء والمهندسين ، تركزت بالأساس على مجالس النقابة ، وليس على قيادة أو رئاسة النقابة . وهو في الحالتين السابقتين يعطى بتأييد من جانب الحزب الوطني . ومنذ منتصف الثمانينات تقريباً ، وفي نقابة الأطباء ، بدت القائمة الإسلامية المرشحة واضحة ، وأحرزت نجاحاً ملموساً إلا أنه بعد الانتخابات الأخيرة التي أجريت عام ١٩٨٨ أصبح من الممكن الحديث عن ظاهرة ، إذ شهدت النقابة انتخابات التجديد النصفى لمجلس نقابة الأطباء وانتخابات التقييد . وأشارت نتائج الانتخابات إلى ارتفاع نسبة مشاركة الأطباء في التصويت . كما كشفت عن مزيد من القوة لصالح مرشحي التيار الإسلامي ، وفي الوقت ذاته بلووت ، ولأول مرة ، قوة يسارية جديدة طرحت نفسها لجموع الأطباء في

الرعى النقابي ، يمكن أن نفسر حيوية الانتخابات الأخيرة بنقابة الأطباء . ونضيف إلى ذلك ، بالطبع ، الضغوط الاقتصادية ومشاكل المهنة التي يواجهها الأطباء خاصة من الشباب .

لقد حصلت قائمة المرشحين تحت شعار " الإسلام هو الحل " ، على ١٢ ألف صوت من حوالي ٢٠ ألف صوت اتجه لانتخابات مجلس نقابة الأطباء . وبغارة حجم التأييد الذي لاقت هذه القائمة بميلتها في الانتخابات التي سبقتها ، يتضح حصول قائمة التيار الإسلامي على حوالي ٦ آلاف فقط . معنى هذا تضاعف حجم التأييد ، في إطار فهم زيادة نسبة الإقبال على التصويت ، وتضاعف عدد الأطباء .

وإذا كانت انتخابات نقابة الأطباء ، وفوز القائمة الإسلامية قد مر دون صراعات تذكر ، وفي إطار من زيادة المشكلة النقابية ، فإن انتخابات نقابة المهندسين قد شهدت فوزاً للقائمة الإسلامية ولكن في إطار الصراع من جانب ، وانخفاض نسبة المشاركة من جانب آخر . فنقابة المهندسين التي كانت تضم عام ١٩٨٧ ، لحظة الانتخابات التي تقوم بتحليلها ، حوالي ١٨ ألف مهندس ، قد شهدت صراعات بين القوى التي تضمها . فقد انقسمت الجمعية الصومية على نفسها ما بين جمعية تعتبر نفسها السطل الشرعي ، وأخرى تتهجم عليها وتتخذ قرارات مخالفة وتطالب بمسألة النقيب وأعضاء مجالس النقابة . هناك صراع إذن على مستوى القيادة والتمثيل الشرعي ، وهناك صراع آخر على مستوى القوى التي تضمها النقابة . وأطراف هذا الصراع التيار الإسلامي من جانب ، وتكتل العسكريين من جانب آخر . (٥) وقد حقق الأول انتصارات كبيرة داخل مجلس النقابة ، في مواجهة القوى الأخرى التي أبدها النقيب . ففي انتخابات النقابة العامة التي تضم سبع شعب فاز التيار الإسلامي بـ ٥٤ مقعداً من جملة المقاعد المطروحة للمناقشة وهي ٦٦ مقعداً . وفي الانتخابات الفرعية فازت القائمة الإسلامية كاملة في الإسكندرية والفيوم والسويس والمنوفية . بينما لم تلق نجاحاً في المنيا والجيزة . وقد أضاف نجاح القائمة الإسلامية المرشحة لمجلس نقابة المهندسين عام ١٩٨٧ ، نجاحاً إلى ما سبق أن أحسروه في انتخابات ١٩٨٥ .

واللائح للانتباه ، تكرار نفس الظاهرة في ذات التوقيت في بعض نوادي أعضاء هيئة تدريس الجامعات . في القاهرة ، وأسيوط والإسكندرية والمنصورة . ففي انتخابات التجديد النصفي الذي شهدها نادي أعضاء هيئة تدريس القاهرة - في أبريل ١٩٨٦ - انحصر التنافس بين قائمة

المسار وقائمة التيار الإسلامي ، الذي فاز بكل المقاعد .

٤. النشاط الثقافي والاجتماعي والسياسي للتيار الإسلامي داخل جماعات المصالح :

إذا كانت القائمة الإسلامية قد غيبت في الفوز بمعظم المقاعد في مجالس نقابتي الأطباء والمهندسين ، وفي بعض نوادي أعضاء هيئة تدريس الجامعات ، فإن نشاط التيار الإسلامي بدا واضحاً في حالة نقابات أخرى . ومن أهم هذه النقابات نقابة المحامين . ففي عام ١٩٨٦ ، تشكلت لجنة الشريعة الإسلامية بالنقابة ومارست أنشطة متنوعة ، فقد نظمت ندوات أربع حول حقوق الإنسان في الإسلام . اشترك فيها ممثلون من نقابات الأطباء والمهندسين والصحفيين . ودعت إليها عدداً من السياسيين والفكرين . كما قامت لجنة الشريعة الإسلامية بنقابة المحامين بعقد مؤتمر إسلامي كبير بالنقابة ، تحت عنوان : " ضد الاعتقال والتعذيب وانتهاك حقوق الإنسان " . وطالبت كل النقابات المهنية بالتجمع لمواجهة هذه الاعتداءات . كما عقد بالنقابة مؤتمر الحركة الإسلامية والتحديات الراهنة " ، وهو ما يعكس نفس الاتجاه . كذلك فإن أنشطة نقابة الأطباء عامي ١٩٨٧ ، ١٩٨٨ قد اتسمت في جانب كبير منها بالبعد الإسلامي . إذ نظم مجلس النقابة ندوة هامة عن الإرهاب اشترك فيها بعض ممثلي التيار الإسلامي وبعض المسلمين . كما ناقشت النقابة في جانب من أنشطتها قضية الفتنة الطائفية ، وعقدت مؤقراً للإعجاز الطبي في القرآن ، وندوة حول الطب والشرائع السماوية ، وندوة الشباب المسلم والتحديات المعاصرة . وهو ما يشير إلى وضوح البعد الإسلامي في نشاط النقابة ، والذي يفسر زيادة عدد أعضاء مجلس النقابة من التيار الإسلامي . كذلك انجذبت أنشطة نوادي أعضاء هيئة التدريس ، في جانب منها ، نحو البعد الإسلامي . فعمدت عدداً من المؤتمرات والندوات حول قضايا الشريعة الإسلامية . كما تضمنت توصيات وقرارات المؤتمر العامة دعماً لنفس التوجه ، منها ما نص عليه المؤتمر العام الذي عقد في باريس ١٩٨٨ من أن : " إصلاح الأحوال في مصر وحرورها إنما يأتي باتباع الشريعة الإسلامية ، الذي قضى الدستور في مادته الثانية باعتبارها المصدر الأساسي للتشريع " .

وهكذا نلاحظ انعكاس تشكيلة مجالس نقابات بعض جماعات المصالح على أنشطتها ونواحي اهتمامها ، وهي نتيجة طبيعية . ولكن من المهم إثارة تساؤل حول اهتمامات هذه الجماعات القومية والسياسية هل تأثرت سلباً أو إيجاباً بغلبة التيار الإسلامي في مجالسها النقابية ؟ تكشف مراجعة القضايا القومية والمهنية التي انجذبت إليها جماعات

أعضاء هيئة التدريس ، تقلت في غلبة مؤيدي القائمة الإسلامية على تشكيل مجالس النقابات . وفي نقابات أخرى مهنية أيضاً - مثل نقابتي المحامين والصحفيين - تقلت الظاهرة في بعض أنشطة فكرية وثقافية قامت بها لجان ، أو قام بها بعض أعضاء النقابة . وعلى الجانب الآخر ، في نقابات العمال ، لم يبرز إلا ملامح ضئيلة لنشاط قيادات إسلامية . وفي جماعات رجال الأعمال غابت الظاهرة تماماً .

واتضح أيضاً من التحليل السابق ، أن دخول التيار الإسلامي ساحة العمل النقابي ، أتى مواكباً لنشاط بعض الأحزاب والقوى السياسية داخل جماعات المصالح . كما أتى مواكباً لتدخلات السلطة لتأييد بعض مرشحيها . عبارة أخرى شهدت السنوات القليلة الماضية قدراً كبيراً من تسييس العمل النقابي . إلا أن التيار الإسلامي تميز على التيارات الأخرى المختلفة اليسار واليمين - في أنه اعتمد على تنظيم دقيق وقدره تاريخية لتعبئة وتجهيز الأعضاء . وأخيراً فقد أبرز التحليل السابق ، أن غلبة التيار الإسلامي على مجالس نقابات الجماعات السابقة ، لم يرتبط بتأثير سلبي على مواقف النقابة القومية والمهنية . بل على العكس فقد ارتبط في بعض الأحيان (نقابة الأطباء) بمواقف أكثر حسماً وقوة ، فجماعات المصالح تختلف عن الأحزاب السياسية في أنها رابطة اختيارية أو إجبارية تجمع الأعضاء بهدف تحقيق مصالحهم . بعبارة أخرى فإن الأداء عامل أساسي يحدد فاعلية العمل النقابي . وإذا تنامي لدى أعضاء الجماعة الشعور بأن النقابة - مثلة في مجالسها - تعمل لصالحهم ولصالح المهنة في إطار من الالتزام القومي ، فإن النتيجة الطبيعية هي تأييدهم . بهذا المعنى ، ومن هنا المنظر ، تجميع التيار الإسلامي في قيادة العمل النقابي بين بعض الجماعات ، استناداً على واقع أحوال النقابة ، ويهدف الإصلاح وتعميم الفائدة . الأداء إذن يمثل متغيراً رئيسياً يحدد استمرارية التيار الإسلامي أو غيره داخل جماعات المصالح . وهو درس أولى ينبغي أن نعيه جيداً .

المتغير الثاني هو تحريك الغالبية الصامتة داخل النقابات سواء في القاهرة أو الأقاليم . فلا شك أن نسبة المشاركة النقابية من خلال التصويت هي نسبة منخفضة . فهي في أحسن أحوالها (نقابة الأطباء) كانت ٣٥ بالمائة !! ومراجعة دعوة الجمعيات العمومية للأعضاء في بعض النقابات ، تكشف عن حالة اللامبالاة والانفصال شبه التام بين النقابة وأعضائها . في عام ١٩٨٨ وجه مجلس نقابة الصحفيين الدعوة لأعضاء الجمعية العمومية للأعضاء . وليس في المرة الأولى ما لا يزيد عن ٢٦ عضواً ، وفي الثانية ٢٥ عضواً

المصالح هذه من استمرار نفس المواقف من القضايا القومية والمهنية . بل ، على العكس في حالة نقابة الأطباء ، حدث تصاعد ملموس خلال الأزمات القليلة الماضية في الانضمام بالقضايا القومية . ففي احتفال النقابة بالعيد التاسع للطبيب المصري (١٩٨٧) فجر الأعضاء قضية التعذيب أمام رئيس الوزراء . وأعلنت النقابة استنكارها لمصليات الاعتقال والتعذيب التي تعرض لها بعض المتهمين في أعقاب محاولة اغتيال حسن أبو باشا . وقد أعلنت النقابة في ، مواقف محتالية إدانة الإرهاب والمطالبة بالمزيد من الحرية والديمقراطية وتضييق الفوارق بين الطبقات وكفالة حق الحياة والعمل . وكان للنقابة مواقف إيجابية واضحة - مادية وأدبية - لدعم الانتفاضة الفلسطينية . وعلى المستوى المهني حدث تقدم ملموس في تقديم الخدمات النقابية خاصة في مجال العلاج والإسكان . وأعلن مجلس النقابة أن مشروع البعثة المالية للمجلس (١٩٨٨ - ١٩٩٠) هو رفع مستوى دخول الأطباء .

بعبارة أخرى ، يمكن القول إنه ، في حالة غزو نقابة الأطباء ، لم يؤثر تشكيل مجلس النقابة الذي يغلب عليه التيار الإسلامي ، في طبيعة المواقف والقضايا القومية والمهنية التي تنتهها النقابة ، ونفس الملاحظة تنطبق على كل من نقابة المهندسين ونزادى أعضاء هيئة تدريس الجامعات . فالأول غلب على نشاطها التوجه نحو مواجهة قضية البطالة بين خريجي كليات الهندسة ، ومحاولة وضع الحلول لها . والثانية - أي النزادى - تمسكت بالدفاع عن قضايا الحريات ووقف العمل بقانون الطوارئ واحترام حرية الجامعات وانتشلت بشكل رئيسي بمشروع قانون الجامعات ومشروع تعديل اللائحة الطلابية وهو ما يشير إلى أن تصاعد التيار الإسلامي في بعض جماعات المصالح لم يؤثر بالسلب على القضايا القومية والمهنية التي تنتهها هذه الجامعات من قبل . وإنما أضيفت قضايا جديدة على جدول أعمالها ، تضمنت أمصاداً فكرية وثقافية واجتماعية تتعلق بالجماعة الإسلامية ، وأبعاد أخرى سياسية تتواصل مع حركة التيار الإسلامي على المستوى القومي .

خاتمة . حول مستقبل التيار الإسلامي داخل جماعات المصالح .

تبين من التحليل السابق أن تصاعد قوة التيار الإسلامي ، قد تبلورت على ساحة العمل النقابي منذ منتصف الثمانينيات إلا أنها ارتبطت ببعض النقابات المهنية دون البعض الآخر . ففي نقابات الأطباء والمهندسين ونزادى

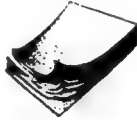
التيار أو غيره ، على مستوى العمل النقابي . ويبقى مستقبل العمل النقابي مرهونا في الأساس بمدى مشاركة القاعدة العريضة من الأعضاء ، في العاصمة والأقاليم ، وهي مشاركة لا تتحدد فقط بهتادين الانتخاب ، وإنما بالإسهام بالرأى والعمل في تطوير الجماعة المهنية ، وفي تطوير علاقتها بالمجتمع ككل .

(من ١٠١٧ لاكتساح النصاب القانوني) وهو ما يكشف عن أزمة حقيقية في العلاقة بين الجماعة وأعضائها . والمنفير الثالث ، هو قفوة مجلس النقابة على تفهيل الجماعة ككل ، ويغض النظر عن التيار السائد وهي مسألة تحتاج إلى حسابات دقيقة ، وتتسم بالصعوبة في نفس الوقت . لكنها عامل أساسي يحدد مستقبل هذنا

الهوامش

- (٢) مجلة الأطباء ، (أكتوبر ١٩٨٨) ، ص ٣٨
(٣) د. عصام المريان ، عضو مجلس نقابة الأطباء ، لقاء شخصي بالباحثة ، (نوفمبر ١٩٨٨) .
(٤) د. إيهاب إدوار الحراط ، " صيغة جديدة في انتخابات نقابة الأطباء " م . ص . ٤ ، ص ٤٩ .
(٥) لمزيد من التفصيل راجع : د. أماني قنديل " جماعات المصالح " ، في التقرير الاستراتيجي العربي ، (١٩٨٨) .

- راجع : د. أماني قنديل ، " جماعات المصالح " ، التقرير الاستراتيجي العربي ، القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ، السنوات ١٩٨٧ ، ١٩٨٨
(١) إيهاب إدوار الحراط ، " صيغة جديدة في انتخابات النقابة : هل يحسد للتيار السلفي أم عليه " ، مجلة الأطباء ، العدد ١٠٣ (أكتوبر ١٩٨٨) ، ص ٤٨ .



المسيحيون العرب بين الطائفية والوطنية

(في البحث عن القيم المشتركة وتمر التعصب) *

د . عاصم الدسوقي

هل

حقاً أن المسلمين والمسيحيين يجهلون التراث العربي المسيحي ؟ ومن هنا أصبح النقاش والحوار حول هذه النقطة أمراً ضرورياً استجلاء للقروض واستكناها للحقيقة . (١) .

إن طرح السؤال بهذا الشكل المباشر الجريء يبرز بوضوح المشكلة الطائفية في العالم العربي ، ويعزو أسبابها إلى الجهل بالتراث العربي الذي صنعه كل من المسلمين والمسيحيين ، أو على الأقل يعزو أسبابها إلى تجاهل المسلمين العرب لدور لمسيحيين العرب في صياغة التراث .

الحقوق .

كما أن السؤال يعكس قلق المسيحيين العرب في المحيط الإسلامي العربي على المصير من حيث دفعهم باستمرار إلى زاوية " الأقلية " ، وحصرهم في ركن الملة والطائفة ، على حين أن المسيحية العربية هي جزء عضوي من الواقع الاجتماعي والثقافي العربي والإسلامي ، وهي بالتالي لا تستطيع الانفصال عنه حتى لو أريد لها ذلك ، وإلا فقدت هويتها . (٢) .

ويبدو أن هذا الأمر لا يشغل بال المسلمين " الأغلبية " الذين يطمنون على حاضرهم في أمان ، والذين اكتفوا في المناخ المعاصر بتزويد الحكمة القائلة : إن المسيحيين في دمة المسلمين لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين . ولو أنه كان معمولاً بهذه الحكمة الحكيمة التي تعني ببساطة حقوق المواطنة وأجابهاتها ، لما كان هناك سبب لإقامة ندوات تبحث في مشكلة تعدد هوية أو مصطنعة إلى آخر هذه التوصيفات التي تقال عندما يقتتل أطراف الملل المختلفة ، أو عندما يراود المسيحيين شعور الأقلية المهضومة ضائعة

* د . عاصم الدسوقي : عميد كلية الآداب - جامعة سوهاج - مصر .

ولم يعد مطلوباً أو نافعاً ، في مثل هذه الحالات ، استحضار نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة في شأن التسامح مع المسيحية أو المسيحيين .. إذ لا فائدة من التذكير بذلك بين أن وآخر . ولكن المطلوب دراسة هذه النصوص في الواقع من حيث ما انتهت إليه تطبيقاً وحيثاً عن إطار

الثالثات . (٣) .

وليس من باب المغالاة القول إن كثيراً من المسلمين مثقفين ومفكرين وسياسيين أو حتى علماء دين وقفاً عند حد النصوص في النظر إلى المشكلة الطائفية ، ناسين أو غير عارفين أن التشريع الإسلامي أو الأحكام الفقهية تشكلت واكتملت حوالي منتصف القرن الثاني الهجري ، أي بعد انتهاء الفتوحات الإسلامية بهوالتى قرن تقريباً (تمت أكثر الفتوحات في النصف الأول من القرن الأول الهجري عدا

الأديان في الوطن الواحد ومحت مظلة سياسة واحدة . (٧) .

لقد أدى التسامح الإسلامي إذن ، والذي يجب أن يفهم في إطار الظروف الموضوعية لنشأة الدولة الإسلامية وفتوحاتها الأولى ، إلى بلورة الطوائف المسيحية بدلاً من انتدائها . وهذا الانتشار كان ممكن الحدوث إذا ما طبق المسلمون الأوائل قاعدة إكراه الرعايا على اعتناق الإسلام ، وبالتالي فإن بقاء هذه الطوائف عبر التاريخ بعد شهادة على ساحة الإسلام وإنسانيتها الذي أقر لغير المسلمين حقوقهم الفردية والجماعية .

ولقد ظل التسامح هو قاعدة الحكم الإسلامي ، وكانت مظاهره تتسع في عصور القوة والازدهار والاتصال بالشعوب الأخرى ، وكان يتفلس بل وينقلب أحياناً إلى ضده في عصور الضعف والانقسام والانحسار ، أو عندما كانت تتولى الحكم شعوب جديدة دخلت دار الإسلام واستولت على السلطة فيها بفعل قدرتها الحربية ودون أن يكون لها تراث حضارى سابق ، مثل الساليك والمغنيين .

وبشكل عام ، هناك فرق بين التسامح والمساواة ، والحكم التمييزي ، سواء ، في الشرق الإسلامي أو الغرب المسيحي ، يستبعد فكرة المساواة بين أصحاب الديانات المختلفة مع استمرار منح التسامح ، ذلك أن السلطة في الديمقراطية تستمد شرعيتها من مصدر إلهي يفرض أن يكون الانتداء الأول للرب إلى دينه أو إلى طائفته ، وترتب فيه فئات الشعب أساساً حسب هذا الانتداء . (٨) ومن المعروف أن مصر كانت البنية التي تأسس فيها نظام الملل ، ذلك النظام الذي بدأ بتعيين أربعة قضاة للمذاهب السنية الأربعة مع إقرار المذهب الحنفي ، ثم امتد ذلك إلى المذاهب الإسلامية الأخرى ، فالطوائف المسيحية . وما لست معالم هذا النظام أن اتضحت أيام المغنيين ، وهو نظام يعتمد مبادئ الإمام أبي حنيفة فيما يتصل بالفرقة بين الدين الواحد والشرائع المختلفة ليعطى العصبية والأعراف والطوائف استقلالية داخلية أكبر . (٩)

ولقد كرس الحكم العثماني في الشرق العربي نظام الملل الذي سمح للطوائف غير الإسلامية بتطبيق شرائعها الخاصة في الأحوال الشخصية وإدارة أوقافها ومعاييدها الدينية . ومن هذا النظام وخلفياته ، نشأت فكرة الطائفية المسيحية وغير المسيحية وخاصة في لبنان حفاظاً على كيانها . (١٠) ودعا كان الوضع الحضاري للمغنيين القادمين من أواسط آسيا مسؤولاً إلى حد كبير عن استمرار منهج التسامح الإسلامي إزاء الملل والطوائف غير الإسلامية

(الأندلس) ، وهذا معناه أن الفقهاء استمدوا آراهم من سلوك السلطة والجماعة الإسلامية فيما يتصل بأهل الذمة آنذاك . فكانت أحكام كل منهم عبارة عن تقنين لموقف السلطة أو الجماعة وتصرفها وقتها بشأن مختلف القضايا التي طرأت أو فرضت نفسها ، وهذا يفسر اختلاف أحكام الفقهاء في هذا الشأن . (٤)

والحق أن الأصول الإسلامية تخلو من أية مظاهر للتصعب تجاه المسيحيين حتى عهد مبرراً للجماعات الإسلامية المعاصرة في تفكيرها ومسلكتها الراهن ، فلم تكن المسيحية في الحجاز وقت نزول الإسلام قوة سياسية يحسب حسابها ، ولهذا لم يتصارع النبي معها بعكس ما حدث مع اليهودية ، بل لم يعرفها الإسلام كجموعة بشرية في عائلته المتكون إلا في أواخر حياة النبي عندما اتصل به مسيحيو نجران وعاهدته بعض المستوطنات المسيحية في أطراف الجزيرة تاحية الشام ، ولهذا كان موقف القرآن بشكل عام ساعياً ناحية المسيحيين إيجابياً سياسياً وسلوكياً . (٥)

ومع هذا ، فالذي حدث أن المسيحيين العرب تحولوا من ملة دينية إلى طائفة اجتماعية ثم إلى أقلية سياسية وظفت توظيفاً سياسياً ماعراً .. فكيف انتهت الأمور إلى ذلك ؟

قد يبدو غريباً أن نقول إن التسامح الإسلامي أوجد الطائفية المسيحية ؟ .. فالسياسة التي اتبعها العرب المسلمون منذ أول فتوحاتهم قد أعدت جماهير البلاد المفتوحة لتقبل سلطانهم ، وهي سياسة كانت في ذاتها فتحاً في عالم الفكر والدين استندت إلى الآية الكريمة : " لا إكراه في الدين .. " ، وهي ابتكار عبقري ، لأنه للمرة الأولى في التاريخ تنطلق دولة دينية في مبدئها وأساس وجودها وفي هدفها ، ألا وهو نشر الإسلام عن طريق الجهاد بأشكاله المختلفة ، إلى الإقرار في الوقت نفسه بأن من حق الشعوب المخاضة لسلطانها أن تحافظ على معتقداتها وتقاليدها ونظم حياتها في زمن كان مبدؤه السائد : إكراه الرعايا على اعتناق دين ملوكهم (تذكر الملل السائر : الناس على دين ملوكهم) (٦) . وأما أهل الكتاب الذين يختارون اليقاع على دينهم فعليهم أن " يدفعوا الجزية عن يد وهم صاغرون " . وهذه الجزية فيما يقوله الشراح ليست مبدأ عاماً مطلقاً في كل زمان ومكان ، إذ إنها فرضت خوفاً من ميل المسيحيين لأهل الدار المعادية بسبب وحدة الدين ، وهو مفهوم يتصل بالرابطة الدينية التي كانت تحكم العلاقات آنذاك وقبل التوصل إلى الرابطة الوطنية واستقرار حقوق المواطنة أو صفة المواطنة التي تضم في أعطافها كافة

بين الطائفية والوطنية

المؤسسة التعليمية (الأجنبية) هذا الدور من حيث تغذية أبناء الطوائف غير الإسلامية باليدولوجية سياسية تستخدم الدين وتحوّره لخدمة السياسات الاستعمارية الأوروبية ، فالتعليم الفرنسي ضمن أسفقاء لفرنسا ، والتعليم الإنجيلي الأمريكي ضمن دعاة للديمقراطية الغربية ، وضمن التعليم الرسمي الإسلامي (العثماني) استيعابية الثقافة العربية الإسلامية التراثية وتوجيهها نحو معاداة الاستعمار الأجنبي وأعدائه والمترطين به في إطار الرابطة العثمانية أو الرابطة الإسلامية . (١٣٧)

ولا يجب أن ننسى في هذا المقام أن انتقام الكنيسة الغربية إلى كاثوليكية وبروتستنتية انسحب بدوره على مسيحيي الشرق حيث عملت كل من الكنيستين على التمييز بينهما هناك على حساب الكنيسة الأصلية الوطنية الأرثوذكسية) بكل تقاليدها ، حتى لقد كان الكاثوليكي والبروتستنتي في الشرق يعيش في حالة انقسام بين وطنه من ناحية وكنيسته الغربية المنسلخة من التراث المشرقي العربي من ناحية أخرى . (١٤٤) ولقد وضع هذا التعدد الذهني الكنسي الحكم العثماني في مأزق . نظراً للعلاقات التي كانت تحدث بين الفروع المسيحية نفسها ، وانتقال البعض من طلة إلى أخرى طلباً لمنافع سياسية أو لحماية أجنبية تقدم ذريعة لتدخل الدول الكبرى الأوروبية ، ومن ثم كان تدخل الدولة لحسم الأمور واستقرارها وإن أخذ هذا التدخل طابع القوة والاستبداد . (١٤٥)

وعندما انهارت الدولة العثمانية نهائياً ابتداء من وصول جماعة الاتحاد والترقي إلى السلطة في ١٩.٨ وانتهاء بهزيمتها في الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) ، ودخول المنطقة العربية في المشرق تحت الانتداب البريطاني والفرنسي على نحو ما هو معروف ، كانت الطبيعة الثانية للطوائف قد تبلورت بفعل الظروف الاقتصادية والثقافية التي سبقت الإشارة إليها ، وفرض مصطلح " الأقليات الدينية " التي جاءت دول الانتداب لتعصبها . وتعني آخر اقتسمت الدول الكبرى هذه الأقليات ورعت مصالحها وعمدت إلى تعزيز الروابط التقليدية التي تربطها بها .

مع ذلك ، فقد تته المثقفون المستبشرين من المسيحيين إلى خطورة وقوع " الأقليات " تحت الحماية الأوروبية " المسيحية " حتى لقد وقف النائب السوري فارس الحوري في جامع أمية في أعقاب الانتداب الفرنسي وقال قوله المشهورة : " إن مرور وجود فرنسا في هذه البلاد حماية النصارى .. أنا نائب النصارى فارس الحوري أطلب الحماية منكم أيها المسلمون وأرفضها من فرنسا " . (١٤٦)

ويؤكد هذا التسامع مشاهدات الرحالة الغربيين لأوضاع البلدان تحت الحكم العثماني في القرن السادس عشر ، وما قاله مارتن لوتر في كتابه " النصيح بالصلاة ضد الأتراك " الذي نشر في ١٥٤١ حيث حذر من أن الفقراء المضطهدين على يد الأمراء والملوك والمجتمعيين يفضلون عيسى الأرمج العيش في ظل الأتراك بدلاً من المسيحيين أمثال هؤلاء . (١٤٧)

غير أن بلورة الطائفية في أقلية سياسية - دينية أو دينية - سياسية في المشرق العربي تحت الحكم العثماني يعود إلى عاملين متداخلين : تطور أوروبا الاقتصادي من حيث انهيار النظام الاقطاعي وقيام النظام الرأسمالي الذي كان يحتاج إلى الأسواق الخارجية ، وحصول الدول الأوروبية على امتيازات للتجارة في أنحاء الامبراطورية العثمانية منذ القرن السادس عشر ، وشدة الحاجة إلى تلك الأسواق ليس فقط للتوزيع وإنما للحصول على المادة الخام اللازمة للصناعة مع قيام الثورة الصناعية في منتصف القرن الثامن عشر ، وحاجة المجموعة الأوروبية الصناعية إلى ركائز وقواعد في مناطق الامبراطورية العثمانية دون الاكتفاء بالاتفاقيات التجارية التي عرفت باسم " الامتيازات " وتراجع الدولة العثمانية (رجل أوروبا المريض) أمام طرفة التطور الأوروبي الذي لم يجد له إلا تفسيراً دينياً ، فرمته شعار الجامعة الإسلامية لمواجهة الغرب المسيحي ، فاقبضت بذلك الكيان الديني للطوائف غير الإسلامية التي وجدت بدورها في الغرب المسيحي حامياً لها لمعامل وحدة الدين . ووجدت الدول الأوروبية في هذه التكوينات الطائفية غير الإسلامية خير ركيزة لها لتيسير مصالحها الاقتصادية الجديدة ، وما كان من اختلال توازن التعايش المللي القديم ، وقيام الانفجارات الطائفية منذ ستينيات القرن التاسع عشر . (١٤٨)

لقد أدت الامتيازات التي منحتها الدولة العثمانية للدول الأوروبية ، إذن ، إلى اختراق الدولة اقتصادياً من ناحية التجارية في المقام الأول ، وأدت حاجة التجار الأجانب إلى وكلاء وموظفين إلى سلخ فئات محلية من النجبة العثمانية ، والاتصاء تحت الحماية الأجنبية وما صاحب ذلك من امتيازات قانونية وتسهيلات تجارية . وأدى التوسع في منح الامتيازات إلى اختراق نظام الملّة تدريجياً ، وتحول الطائفة غير الإسلامية إلى كيان أقلية القائمة على الحماية ، وهو كيان لم يعرف في التاريخ العربي الإسلامي كما سبقت الإشارة إليه . كما واکب الامتيازات وتغلغل رأس المال الأجنبي نماذج ثقافي واختراني للجهة الثقافية الواحدة العربية منهجاً وأسلوباً وموضوعاً ومضموناً . ولقد لعبت

مسيحية أو كنيسية يعتبر خارجاً - في عرف المسيحية الحقبة - عن الولاة للمسيح الذي حرر الإنسان أو النفس الإنسانية من كل الذنابات . والحضارة الغربية ليست حضارة مسيحية ، فقد صنعتها فلسفة وضعية بعيدة في جوهرها عن روح المسيحية ، بل وتتناقض معها ابتداءً من أفلاتون وانتهاءً بالبرجائيات الأمريكية . (١٨) والإسلام عقيدة ، وظلغ الصفة الإسلامية على الحضارة جاء بانتشار مجموعة مركبة من العوامل الحضارية مع انطلاق الإسلام الذي حمل معه من الروح العربية القديمة الشيء الكثير . (١٩) وإذا كان الإسلام خاتم الأديان كما هو حقاً وقليلاً ، فهو لا يختم حقاً إلا للمسيحية ، أي أن كماله مشتق من كمالها كما تجلى ذلك في تاريخ الحضارة العربية . (٢٠)

إذن ، فالتقاليد المشتركة هي الأرضية التي يعيش عليها العرب مسلمين ومسيحيين وهي التسنيح الذي صنع وضع الثوب العربي الذي يلف الجميع ، وهي مسألة ليست اختيارية انتقائية كما قد يتوهم البعض ، وإنما هي مسألة مصيرية تدخل في نطاق الهوية . وليس عجيباً أن يدرك المسيحيون العرب ، أكثر من غيرهم ، حقيقة التراث المشترك ، رفاً من واقع إحساس الأقلية الذين وجدوا أنفسهم أسرى له ، وهو ما دفعهم إلى البحث في التراث عن أنفسهم في مسيرة الإنجازات الحضارية " الإسلامية " ليؤكدوا إسهامهم في الطب والعلوم والتصوف والخط والرسم والعمارة والزخرفة والشعر ، قائلين إن ليس له علاقة بالعقيدة الإسلامية ، والبلاغة ، مؤكدين أن النصارى كثيراً ما كانوا أفصح العرب ، وإن العجمة لا تأتي منهم وحدهم بالضرورة ، وإنهم بهذا كله يدخلون صميم الحضارة التي احتضنتها دار الإسلام ، ومعلنين أن خير كاتب في التمدن الإسلامي بين معاصريه كان مسيحياً من لبنان ألا هو جرجيس زيدان ، (٢١) وإن كثرة من أبناء الطوائف الكاثوليكية في المشرق نادوا بالعروبة ، إحساساً منهم بانفصامهم عن الكنيسة الغربية الأم ، وانطلاقاً من ذهنية الأرض والتاريخ . (٢٢) .

وليس عجيباً أيضاً أن يأتي التنبيه إلى خطورة الطابع الديني - للصرع من المسيحيين العرب واعتباره شكلاً متخلفاً ، رفاً من واقع شعور الأقلية أيضاً وإحساسها بالخطر ، وإشارتهم إلى أن الظروف تقتضي من الجميع تعهد الموقف في الصراع الشامل على المنطقة بين الوقوف في جبهة التحرر والتقدم ، أم الوقوف في جبهة التسلط والتخلف . وقولهم إن الخطر الاستعماري على المنطقة العربية في أشكاله الجديدة والمتطورة ما يزال قائماً ، وإن هذا الخطر من شأنه أن يقرى في المجتمعات المتخلفة ومنها المجتمعات العربية ،

والخلاصة أن نظام الملل وإن كانت له جلوس عربية إسلامية أصولية ، إلا أن الطائفية ليست نتاجاً له ، أي ليست تراثية ، وإنما هي جزء من الإرث الاستعماري الذي صاغها في أسلوب الأقلية . ذلك أن الحضارة العربية حضارة توليفية تستوعب التعدد الإثني القومي والمذهبي داخل الإسلام وخارجه . مع ملاحظة أن الطائفية انتمشت بشكل جنوني بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ والتي فُسرَت دينياً من حيث أنها كانت عقاب السماء بسبب التخلي عن الدين .. (٢٣)

**

إن تجاوز نطاق الملل والطوائف والأقليات الضيق في الوطن العربي والخروج من شرقة التعصب بفرض على العرب جميعاً البحث من القيم المشتركة والتقاليد الواحدة التي تجمعهم أكثر مما تفرقهم . وهذا المنهج يفرض مناقشة التسنيح الحضاري وهل يصنع الدين أو تصنعه التقاليد والعادات والأعراف .. ولا شك أن الإجابة العلمية على هذا السؤال لا بد وأن تضع كثيراً من الأمور في نصابها وإطارها الصحيح ، فليس خافياً أن أحد أبعاد المشكلة الطائفية تتلخص في الشعور بالتفوق الحضاري للأغلبية المسلمة ومن ثم سيادة مبدأ التسامح أو القول بأن الحضارة العربية هي حضارة إسلامية ومن ثم عزل المسيحيين العرب عن الإسهام الحضاري تاريخياً .

إن دراسة التاريخ البشري تؤكد اضطراب مقولة التسنيح الديني للحضارة ، ذلك أن السدين والحضارة قيمتان مختلفتان ، فالدين قيمة روحية مثالية يسعى لها الإنسان ويشغلها وإرادة إلهية ، أما الحضارة فقيمة مادية وأفعال إنسانية تاريخية متطورة . والتسنيح الحضاري يفترض أن يكون واحداً في كل مكان ، يضم أصحاب الخصائص الواحدة وينفي خارجه أصحاب الخصائص الأخرى . وعلى هذا الأساس : هل حضارة العرب المسيحيين هي ذاتها حضارة المسيحيين في أوروبا وأمريكا مثلاً .. أم أن كل من هؤلاء وأولئك يعيشون حضارة البلاد التي نشأوا فيها ؟ وهل حضارة العرب المسلمين هي ذاتها حضارة المسلمين في بلاد آسيا وأفريقية ؟ .. ومن هنا كانت أهمية القيم المشتركة والتقاليد الواحدة للشعب الواحد بصرف النظر عن اختلاف الأديان والعقائد . وما يدل في تقديرنا على اضطراب مقولة التسنيح الديني للحضارة قول دعائها أن الحضارة الإسلامية هي حضارة روحية وليست مادية .

إن نفس التسنيح الديني للحضارة ينسحب على كل الأديان ، وفي هذا المصير فاليبحث عن وجود حضارة

بين الطائفية والوطنية

مع المحاضرين . والمحاضرات تقدم عينه حوار مسيحي - إسلامي ممكن .. حوار عقلاني يحترم في الآخر عقيدته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية الواقعية ، واقتناع الأكثرية بأن مستورياتها تتضخم بضخامة حجمها من أجل الاتساع الاجتماعي التشويش ، واقتناع الأقلية بأن سلامتها لا تأتي من حماية خارجية وهمية تستخدم في الوقت المناسب ، وأن يدرك الجميع بأن الحركة الرئيسية ليست فيما بينهم ، بل بينهم وبين التخلف الذي يعنهم قاطبة والذي هو أصل عظمهم ، وهذا هو الطريق إلى قهر التعصب . (٢٣)

* إن التعصب ، كما رأينا ، صناعة أوروبية أدخلت للمنطقة العربية مع الغزو الرأسمالي ، وليس منهجاً ذاتياً إسلامياً يتعامل مع مجسومة من المواطنين باعتباره " أهل ذمة " خارج نطاق التاريخ كما تريد إقناعها الجماعات الإسلامية المحاصرة بذلك . إن ما تقوم به تلك الجماعات - في ضوء ما سبق - لا يستند إلى نظام الملل ، ولا إلى نظام الذمة كما عرّفه المجتمع تاريخياً ، ولكن يستند إلى نظام الأقليات الاستعماري وإلى فهم خاطئ لأصول التاريخ الإسلامي .

إن المواطنة الحققة ، بما تعنيه من واجبات وحقوق ، هي الوسيلة الأساسية لقهر التعصب ، وتفويت الفرصة على القوى الأجنبية لاختراق الجبهة الوطنية واللعب بالعواطف الدينية للأكثرية وللأقلية على السواء . ولعل أشعار ابن عربي ، الصوفي المسلم ، تصلح لتكون شعار المواطنة العربية في مواجهة التعصب والحياقة :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
فعرسي لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركابته فالحب ديني وإيماني

الزعات الرجعية ، والوقوف في وجه التغيير والتحرر الصحيح الذي يتطلبه الحاضر والمستقبل والقصد بالزعات الرجعية هذه حركة بعض الجماعات الإسلامية التي تدعو إلى إحياء الحكم الإسلامي بالمعنى الثيوقراطي ، وحركة بعض الأقليات المسيحية التي تشدد على التصك بالطايفية . وكل من النزعتين معاملة لمعالجة قضية مزمنة بأساليب مستمدة من الماضي دون تقدير الظروف الموضوعية . ومن شأن هذه الحركات اختراق روح المواطنة وتعقيد الموقف أكثر وأكثر ، وفتح الباب على مصراعيه لتدخل القوى الأجنبية .

ولا يجب أن يغرب عن البال أن من مصلحة إسرائيل تقوية الكيانات الطائفية في المجتمع العربي . ومن المعروف أنها لاتعترف أصلاً بوجود مجتمع عربي له حق في بناء مجتمعه ، ولا ترى في الشرق إلا مجتمعات دينية أو طائفية أو جنسية منفصلة أو متنافرة تفرض إقامة فسيءاء من الدول على فودجها تكون فيه الدولة الأقوى . ومن هنا تلحق الصهيونية والاستعمار مع تلك النزعات الرجعية في المجتمع العربي مستهدفة إقامة نظم قومية على أساس ديني أو طائفي ، أو تعصيق الانقسامات الدينية والطائفية داخل المجتمع الواحد . (٢٤)

إن تجاوز الطائفية والمليّة والأقلية في المجتمع العربي من أجل المواطنة الواحدة ، يعني أول ما يعني ألا يقف طرف إزاء الآخر ، بل مع الآخر ، من أجل بناء مجتمع قومي على أساس المصلحة العامة وفي إطار منجزات العلم والحضارة والمساواة القانونية والعملية بين المواطنين ، والعدالة بين فئاتهم وطبقاتهم ، والتحرر عن " تسييس " الدين إلى تنصيص جوهره الروحي كرابطة حية بين المرء وخالقه ، ونزع فضائل ترقى كيان الإنسان ، وتغني عطاءه الوطني والحضاري واستبدال التعددية الطائفية بتعددية التوجهات

الهوامش :

* خلال مارس وأبريل عام ١٩٨١ نظمت دار الفن والأدب بيروت سلسلة من المحاضرات عن الواقع الطائفي في المجتمع العربي . اشترك فيها ستة من صفوة مثققي لبنان وعلماء الدين فيه . وهم : إدريس رباط الأستاذ السابق لدى كليات الحقوق ، ورضوان السيد الأستاذ بقسم الفلسفة بالجامعة اللبنانية ، ووجيه كزرازي أستاذ التاريخ بالجامعة اللبنانية ، ووجيه خضر مطران جيل لبنان للزوم الأثوثية كس ، وقسطنطين زريق أستاذ شرق للتاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت ، وطريف خالدي أستاذ التاريخ بالجامعة الأمريكية ببيروت . وقد قامت مؤسسة الأبحاث العربية بتشجيعها في نفس العام مع ملخص لأهم المناقشات التي دارت ووجوده ويسمى للبحث عن نقاط الوحدة والتوافق بين الأديان مع نفي التسق الدين للتحار . ولقد رأيت عرض هذه للمحاضرات .

الكتاب ، وإعادة تقديمها بشكل آخر بحثاً عن تغليب القيم المشتركة على القيم البانية وأهمية قهر التعصب على طريق إقرار حق المواطنة للجميع بدلاً من الطائفية الفقية .

(١) من كلمات جاتين ريز عن دار الفن والأدب في بيروت التي نظمت المحاضرات . ص ١٢

(٢) من كلمات إلياس غزوي محرر الكتاب (المسيحيون العرب دراسات ومناقشات) ، الطبعة الأولى ، مؤسسة الأبحاث العربية .

بيروت ١٩٨١ . ص ٩

(٣) ورضوان السيد ، المسيحيون في الفقه الإسلامي . ص ٣٥

(٤) نفسه ، والمذهب الأربعة هي : المذهب الحنفي نسبة لأبي حنيفة (الشافعي ٧٦٧ م) ، والمالكي نسبة إلى مالك بن أنس

قضايا فكرية

(الترنس ٧٩٥) ، والشافعية نسبة إلى محمد بن إدريس الشافعي (الترنس ٨٧٠) ، والمطالبة نسبة إلى أحمد بن حنبل (الترنس ٨٥٥) .

(٥) نفسه ، ص ٣٩ . راجع سورة المائدة : " ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين وبرهانا لهم لا يصدقون (آية ٨٢) . وتذكر المصادر أن مسيحياً يدعى عشان بن الحويرث من مكة حاول السيطرة على مكة بمساعدة قبصر الروم لكن قريشاً قتله أواخر القرن السادس وقبل نزول الإسلام .

(٦) إدريس رباط ، المسيحيون في الشرق قبل الإسلام ، ص ٢٧ = ٢٨

(٧) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٨) قسطنطين زريق ، المسيحيون العرب والمستقبل ، ص ١١٤ - ١١٥ .

(٩) رضوان السيد ، المرجع السابق ، ص ٤٥ .

(١٠) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ١١٥ .

(١١) وجيه كوتراني ، المسيحيون من نظام الملل إلى الدولة الحديثة ، ص ٩٢ .

(١٢) راجع قسطنطين زريق (ص ١١٥) ، ووجيه كوتراني .

(١٣) وجيه كوتراني ، المرجع السابق ، ص ٩٤ - ٩٥ .

٧١ - ٧٠ .

(١٤) إدريس رباط ، المرجع السابق ، ص ١٦ - ١٧ ، جورج خضر ، المسيحية المريسة والغرب ، ص ٩٠ .

(١٥) وجيه كوتراني ، المرجع السابق ، ص ٦٢ .

(١٦) وجيه كوتراني ، المرجع السابق ، ص ٥٧ - ٥٨ ، قسطنطين زريق (ص ١١٥) ، محمد طاهر القاسبي (مناقش) ، ص ٣٩ - ٣٢ .

(١٧) وجيه كوتراني (ص ٧٦ - ٧٧) ، إلياس خسروي (مناقش) ، ص ١٢٥ .

(١٨) جورج خضر ، المرجع السابق ، ص ٩٦ .

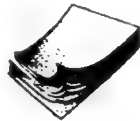
(١٩) نفسه ، وأيضاً : محمد طاهر القاسبي (مناقش) ، ص ١٤٩ .

(٢٠) طريف الحاددي ، اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي ، ص ١٤٥ .

(٢١) جورج خضر ، المرجع السابق ، ص ٩٠ ، ٩٦ . راجع أيضاً أديبات الفكر القومي العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر

(٢٢) قسطنطين زريق ، المرجع السابق ، ص ١١٢ ، ١١٥ - ١١٦ .

(٢٣) نفسه ، ص ١٢١ - ١٢٢ ، وأيضاً : جورج خضر (ص ٩٧) .



حول المسألة الطائفية في لبنان

د . مسعود ضاهر

لاشك

أن اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية عام ١٩٧٥ ، واستمراريتها إلى الآن دون أن تلوح في الأفق بوادر إيجابية تؤكد حل المعضلة اللبنانية في القريب العاجل ، قد طرحا بإلحاح أمام قوى الأمر الواقع في لبنان مهمات جديدة ليست قادرة على تقديم الحلول العلمية الملموسة لها . فالقوى السلطوية اللبنانية ، بيناهاها الرسمى " الدولتى " من جهة و " المليشياوى " من جهة أخرى ، عاجزة عن توحيد لبنان ، ولا تملك برنامجاً واضحاً تستقطب حوله القوى الشعبية التوحيدية في جميع المناطق والطوائف اللبنانية .

البديل الثورى لا على المستوى اللبناني فحسب ، بل على المستوى العربى كله ، نظراً للترابط الوثيق بين لبنان ومحيطه العربى . انطلاقاً من هذه النظرة الشمولية للمعضلة اللبنانية يمكن التأكيد أن " الليبرستوريكا " القائمة على قدم وساق منذ سنوات قليلة لتجديد المجتمع الاشتراكى في جميع دوله وعلى رأسها الاتحاد السوفيتى هى حاجة عربية ملحة على الصعيدين النظرى والعملى معاً . لقد مضى على ولادة الأحزاب والتيارات الماركسية فى الوطن العربى فترة تزيد على ثلثى قرن مليئة بالتبدلات النبوية العاصفة . ورغم صلابه وصمود هذه التيارات والأحزاب فإن عزلة معظمها عن جماهيرها الشعبية لم تعد بحاجة إلى إثبات ، لأنها ظاهرة ملموسة يمكن توكيدها بالمشاهدة العيانة فى غالبية الأقطار العربية . دلالة ذلك أن هذه العزلة نتاج أزمة فكر وتنظيم تحتاج قوى التغيير الأكثر جذرية فى الوطن العربى . ولابد من أبحاث جادة للدخول فى عمق هذه الأزمة وتحليل أسبابها ونتائجها ، والخروج باستنتاجات ملموسة تساهم فى تصليب قوى التغيير الجذرى ، وعلى رأسها الأحزاب الشيوعية العربية .

لذلك تتعاطم مسئولية الأحزاب والقوى الوطنية التقدمية فى لبنان ، وفى طلبعتها الحزب الشيوعى اللبنانى والمنظمات والتيارات التى تصف نفسها بالماركسية اللينينية ، وبات من واجبها طرح برنامج متكامل حول ضرورة التغيير الجذرى فى لبنان ، وأن تثبت بوضوح وبالممارسة الصلبة أن إمكانية التغيير متوفرة وأن قوى التغيير قادرة على الاضطلاع بمهامها كاملة .

كتب الشهيد كمال جنبلاط ، فى أكثر من مناسبة ، أن أزمة الحكم فى لبنان هى أزمة المعارضة والحكومة معاً . وأثبتت الممارسة العملية فى الحرب الأهلية مصداقية هذه المقولة ، حتى أن غالبية الجماهير الشعبية باتت ضد قوى الأمر الواقع المبرر عنها بالمليشيات المسلحة ، لأن الممارسات السيئة لهذه المليشيات جعلت الجماهير الشعبية تنزق إلى الدولة السابقة رغم اعترافها بفساد تلك الدولة وقمعها الطبقي واستغلالها البشع .

بضاف إلى ذلك أن وثائق الحزب الشيوعى اللبنانى أدانت باستمرار هذه الممارسات الشاذة ، لكنها اعترفت بوجود أزمة

* د . مسعود ضاهر : أستاذ التاريخ الحديث المعاصر - الجامعة اللبنانية - لبنانى .

بشكل إجمالي ودون تفصيل في حدود هذه الدراسة .

ملاصق النقد لتطوير الفكر الماركسي حول المسألة الطائفية في لبنان

إن الباحث المدقق في المسألة الطائفية ، في لبنان ، يلحظ غياباً شبه كامل للدراسات الماركسية المتخصصة حول هذه المسألة بشكل خاص وحول المشكلات المرتبطة بالفرات أو بالموثوث الديني بشكل عام . ولم تحظ هذه المسألة ، حتى اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية ، بما تستحق من اهتمام المفكرين الماركسيين بالمعنى الواسع لهذا المفهوم ، في الوقت الذي كان فيه الفكر الطائفي ، خاصة الجناح الماروني فيه ، ينتج أعداداً كبيرة جداً من الدراسات والأبحاث ، ونشر التراث والمذكرات والمعلومات الأرشيفية ، وغيرها من المعلومات التي رستت مقولات طائفية وحيدة الجانب مازالت الساحة الثقافية في لبنان تعاني منها حتى الآن . وكان للحدود المتحاز طائفيّاً الذي قادت به تلك المقولات الطائفية الأثر الواضح في تنشيط الطوائف الأخرى للكشف عن وثائقها الطائفية في إطار سجل طوائفي حاد على حساب الحقائق التاريخية العلمية ، لأن كل طائفة كانت حريصة على تجميل صورتها إلى الحد الأقصى في نظر أبنائها ، وفي تحسين مواقفها الطائفية داخل النظام الطائفي الطبقى المسيطر . وكانت النتيجة الطبيعية أن تغذي الفكر الطائفي بالفكر الطائفي المضاد وامتلأت رفوف المكتبات اللبنانية بمنتجات الدراسات الطائفية التي باتت عقبة كبيرة أمام ولادة دراسات تاريخية في لبنان تتمتع بالحد الكافي من النقد المنهجي ، والموضوعية العلمية ، والتماسك النظري ، حتى في كثير من الدراسات الأكاديمية الصادرة عن الجامعات اللبنانية أو في الخارج .

يتضح من ذلك أن غياب الدراسات الماركسية حول المسألة الطائفية في لبنان ، كان له نتائج سلبية للغاية على الصعيد النظري وفي الممارسة العملية بعد اندلاع الحرب الأهلية عام ١٩٧٥ .

فالمسألة الطائفية ذات تاريخ عريق على الساحة اللبنانية يرقى إلى مئات السنين قبل اندلاع الحرب . وكان لها دور بارز في الصدامات الدموية المتكررة في القرنين التاسع عشر والعشرين . ودفع اللبنانيون ثمناً باهظاً من أرواح أبنائهم ومن ممتلكاتهم نتيجة تفرج هذه المسألة ، بفعل تركيبة داخلية ملائمة من جهة ، وبفعل تدخل خارجي مستمر منذ القرن التاسع عشر من جهة أخرى . ولما كانت الماركسية حريصة على تقديم التحليل للملوس للواقع الملوس ، فإن غياب التحليل الماركسي سابقاً حول المسألة الطائفية ، أو

فالتفسير بحاجة دائمة إلى نظرية متطورة باستمرار ، وإلى قوى صلبة فاعلة وقادرة حتى لا يتحول الكلام عن التفسير إلى كلام بالطلق ، في مرحلة أصبح فيها الفكر الماركسي في الوطن العربي معالياً بتقديم التحليل الملوس للمشكلات أو القضايا الملوسة وصولاً إلى استنتاجات علمية دقيقة حولها .

لذلك أثرت دراسة المسألة في لبنان ، كواحدة من أحد المشكلات الملوسة تعقيداً على الصعيد اللبناني ، ولأنها تنذر بالتحويل إلى مشكلة عربية شمولية في أكثر من قطر عربي خاصة مصر والسردان .

لا يتسع المجال لدراسة الطائفية كظاهرة تاريخية عميقة الجذور في المجتمع اللبناني ، إذ سبق لنا وعالجنا هذا الموضوع في أكثر من ثلاثين بحثاً علمياً تناولت الكثير من جوانبه . كما أن موضوعنا ليس مخصصاً للبحث في ماضي المشكلات الرئيسية الراهنة في الوطن العربي ، بل لتصويب النظر المعرفي حولها من موقع قوى التغيير الجندري ، والحرص الشديد على تقديم المعرفة العلمية التي تتحول إلى سلاح مادي في أيدي الجماهير الشعبية العربية في معركتها المستمرة ضد الامبريالية والقوى الطبقية المرتبطة بها في الوطن العربي .

هكذا تتحدد الأسئلة المنهجية التي نحاول الإجابة عليها في هذه الدراسة ، ويتحدد معها الحقل المعرفي من حيث هو حقل يجهد في الفكر الماركسي حول المسألة الطائفية في لبنان . أبرز تلك الأسئلة هي التالية : إذا كانت البيرسترويكات تعني إعادة البناء أو بالأصح إعادة تركيب البنى Restructuring ، فدلالة ذلك أن تجديد البناء على قواعد بنوية جديدة بحاجة إلى نقد منهجي ، لأن نقد التجربة الماضية - في النظرية والممارسة معاً - هو الشرط الأساسي والضروري لإنتاج معرفة علمية دقيقة حول المسألة الطائفية في لبنان ، وحول مسائل أخرى في لبنان كما في الوطن العربي ، تأمل أن تكون موضوع دراسات مستقلة لدى الماركسيين العرب . فما هي شروط المنهج النقدي لإنتاج المعرفة الجديدة حول هذه المسألة ؟ وما هو الحد الفاصل بين النظرية الماركسية الجديدة والإنتاج الماركسي السابق حول المسألة الطائفية في لبنان من جهة ، وبينها وبين الإنتاج غير الماركسي من جهة أخرى ؟ أخيراً ، ما هي قوى التغيير ذات الصلة في التصدي للفرولة الطائفية وبنائها الطائفية - الطبقية ، وما هي شروط وحدود التلاقي ، المرحلي أو الثابت ، فيما بينها ؟

تلك هي أبرز الأسئلة المنهجية التي نحاول الإجابة عليها

حول المسألة الطائفية

والوطني ، والقومي ، والأُمّي للشعب اللبناني . وليس صدفة أن يكتشف الفكر الماركسي اليرم مدى الضرر الذي لحق بقوى التغيير الجذري على الساحة اللبنانية نتيجة غياب التحليل العلمي الدقيق للظاهرة الطائفية التي شكلت إحدى الركائز الأساسية للشروع الاستثماري الإمبريالي في الشرق العربي ، ونقطة ارتكاز هامة لبناء الدولة الصهيونية على أرض فلسطين - وليس صدفة أيضاً أن يكشف الماركسيون اللبنانيون ، خاصة في السنوات العشر الأخيرة . هذا النقص الفادح في مجال الدراسات العلمية الماركسية حول المسألة الطائفية . فلتصرف معظمهم إلى إنتاج الدراسات لسد فراغ كبير في هذا الجانب ، بحيث أنتج الماركسيون في عقد واحد أضعاف ما أنتجوه في العقود الستة الماضية المتعددة من ولادة الفكر الماركسي في لبنان حتى اندلاع الحرب الأهلية فيه .

وهنا أيضاً وجب النقد لأن ما كتب من دراسات كان يقوم باسم الماركسية وبهر أقلام ملتزمة بالخط الماركسي - اللبناني أو المتعاطفة معه تعاطفاً كاملاً . فنظراً لغياب غير المبرر للدراسات العلمية الماركسية حول المسألة الطائفية في المرحلة السابقة ، انبرى عدد كبير من الباحثين الماركسيين لإبداء آرائهم في جوانب متعددة من هذه المسألة المعقدة فكان بينهم المؤرخ ، والفيلسوف ، والاقتصادي ، والمسؤول السياسي ، وعالم الاجتماع ، والناقد الأدبي ، وغيرهم .

لم تكن أدوات النقد المعرفي متوفرة لجميع هؤلاء الباحثين بشكل ممتع ، ولم تكن هناك ندوات متخصصة للنقاش الداخلي أو العلني حول هذا الموضوع الشائك . لذلك جاءت الدراسات متفاوتة الأهمية ولاتخلو من قصور نظري ومعرفي في معطياتها ومنهجها وفرضياتها واستنتاجاتها . وكان للشهيد مهدي عامل الفضل الأساسي في إطلاق ورشة عمل ، هي فعلاً بيريسترويكا لبنانية عربية ، لدراسة المسألة الطائفية والتأسيس لفكر ماركسي جديد حول هذا الموضوع الهام . وشمل النقد الباحثين الماركسيين وغير الماركسيين ، المتزمتين وغير المتزمتين ، المتخصصين وغير المتخصصين . لكنه ميز في نقده بين نوعين من الدراسات حول المسألة الطائفية : الأول ضد أشكال متجددة باستمرار تتلطف من الفكر البرجوازي لتضع نفسها في خدمته . والثاني ضد إنتاج في الفكر الماركسي ينزلق ، عن وعى أو بدون وعى ، إلى مواقع انحسار الطائفي .

وككل عمل تأسيسي ، تأتي الدراسات الأولى مشبعة بالمرورث الثقافي السابق ، وبغلب التعصّب على التحليل الممتع ، وينصرف الباحث إلى إثبات مقولات وفرضيات

تقديم مقاطع عرضية في بيانات رسمية ومناسبات محددة لا ترقى إلى مصاف البحث العلمي الممتع ، جعل من واجب الماركسي ، الحرص على تصليب قوى التغيير ورفدها بالسلاح العلمي الضروري في معركتها ضد الطائفية والطائفين ، أن يستخدم سلاح النقد ضد هذا الشكل من الممارسة التي تسمّى إلى الماركسية من موقع الحرص عليها وادعاء تفهيمها .

إن أهم ما يميز الماركسية كعلم أنها نظرية شمولية متطورة باستمرار ، وأنها مشروع متكامل يحتضن قوى التغيير الجذري على المستوى الكوني ، بهدف الوصول إلى مستقبل أفضل للإنسانية كلها . وبالتالي فالفكر الذي يتجاهل المشكلات القائمة أو يعجز عن تحليلها وتقديم الحلول الممكنة لها ليس من الماركسية بشيء . كما أن الفكر الذي يكتفي من الماركسية بنصوصها الجامدة ولا يحاول تجديدها وإغنائها والاستفادة من الميزات العلمية المعاصرة ، ومن التبدلات الهيوية النوعية المتسارعة التي تشكل أحد منجزات القرن العشرين خاصة في النصف الثاني منه . هذا الفكر يسمى إلى الماركسية لأنه يجعل منها ، في أحسن الحالات ، سلاحاً لفهم الماضي وليس لتغيير الحاضر وبناء المستقبل . لذلك وجب النقد لتحرير النظرية الماركسية مما لحق بها من جمود قاتل بلغ درجة التجبر العقائدي في ممارسات كثير من القوى الثورية العربية . اللات للنظر أن موضوعات وقضايا عربية معقدة واجهت القوى الثورية العربية في المرحلة الراهنة لم تكن مطروحة في السابق على أبعاد الماركسية ومنظرها . فكان على الماركسيين العرب تقديم التحليل العلمي الملموس لتلك القضايا بما يعزز من نفوذ الفكر الماركسي في أساطير الجماهير الشعبية العربية . لكن ذلك لم يحصل في كثير من الحالات . وأصيب الفكر الماركسي في معظم الأقطار العربية ، لأسباب موضوعية وذاتية . يجسود قاتل ، ليس أدل عليه من موقفه النظري والعملي في مجال الموروث الديني . ومن أبرز تجلياته على الساحة اللبنانية المسألة الطائفية .

لقد نجحت البرجوازية اللبنانية في قنوه وجهها الطغياني ، والباس " ديكتاتوريتها المقتعة " التي أشار إليها ميشال شبحا . وجهاً طوائفيًا يصعب اختراقه إلا بتحليل آليّة نشكله ووظيفته الطبقية وممارساته السلطوية . ونجحت كذلك في تزييف الوعي الاجتماعي لدى الجماهير الشعبية ، بعد أن عرّضت كيف ترتبها على أساس طوائفي ومجرب عنها كل أفق وطني وقومي عربي . فوجب النقد لما قام به الفكر الماركسي من تغيب طوعي للذات في مجال إنتاج معرفة نظرية حول مسألة هي في صلب النضال اليومي ، والمطغي ،

لأنها أثبتت قدرة فائقة على الثبات والفاعلية في مختلف حقبة تاريخ لبنان الحديث والمعاصر . فكان لها وجودها الفاعل زمن " النظام القاطمجي " وأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية . وما زالت فاعلة حتى الآن في ظل هيمنة غط الإنتاج الرأسمالي ودولته البرجوازية التابعة للإمبريالية ، وهي ظاهرة ذات وظائف عديدة تستفيد منها القوى الطبقية المسيطرة في عملية ديمومة سيطرتها الطبقية على المجتمع اللبناني . أخيراً ، هي ظاهرة تطورية بسبب قابليتها للتأقلم مع التبدلات البنوية والاقتصادية ، والاجتماعية ، والثقافية ، وغيرها ، لأنها تحتضن الموروث الروحي للجماعات اللبنانية . فهي جزء لا يتجزأ من الظاهرة الدينية ذات التكوين المعقد والتأثير الفاعل حتى في ظل الأنظمة الاشتراكية . ودلت تجربة سبعين عاماً من قيام الجمهوريات الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي على أن الظاهرة الدينية مازالت حية في نفوس الناس وأن تجاوزها مسألة في غاية الصعوبة والتعقيد . لذلك لا بد من اعتبارها ظاهرة تاريخية قابلة للتطور ومراقبة لمختلف أشكال الأنماط والإنتاج وعلاقات الإنتاج والأنظمة السياسية .

لقد آن الأوان للخروج من دائرة التصنيفات " الحديثة " إلى دائرة المنهج المركب الذي لا يعزل الظاهرة الاجتماعية عن مكوناتها التاريخية والاقتصادية والثقافية ، بل يقيم التفاعل فيما بينها على ضوء دينامية حركة الواقع وتطوره باستمرار . وانطلاقاً من هذا المنهج المركب يمكن تحليل الظاهرة الطائفية في لبنان ، لا على ضوء الدراسات الماركسية القليلة والمتأخرة جداً التي تناولتها في السنوات الأخيرة فحسب ، بل أيضاً على ضوء الدراسات الأكاديمية والأبحاث العلمية ، العربية والأجنبية ، الكثيرة التي غطت مختلف جوانب هذه الظاهرة المعقدة .

ولا بد من الاعتراف هنا بأن الأبحاث والدراسات الأكاديمية حول هذه الظاهرة قدمت معطيات ملموسة وزياداً مفيدة وإحصائيات غنية ، في حين انصرفت الدراسات الماركسية أو التي قدمت نفسها باسم الماركسية إلى " أدلة " الظاهرة الطائفية وخرجت بمقولات سحابة إلى المعطيات المثبتة . فقد طغى هم التنظير السياسي و " الأدلة " على دراسة الوثائق وتحليل حركة الواقع نفسه . وهذا الشكل من الدراسة لا يسهم في تطوير النظرية الماركسية بل يسيء إليها في معظم الأحيان . فليس كل من كتب باسم الماركسية كان مهوئاً للتنظير واستخراج المقولات الدقيقة . كما أن آباء الماركسية أنفسهم ، وعلى رأسهم ماركس وإنجلز ولينين ، حللوا بدقة واستفادوا من معطيات الدراسات

مسيقة . لكن ورشة النقد بدأت مع مهدى عامل والمطلوب تحويلها إلى بيرسترويكاً عربية تشمل جميع القضايا التي تهم الجماهير العربية وليس المسألة الطائفية وحدها . وعلى الفكر الماركسي أن ينتج أولاً ، وبشكل دائم وحلاق ، في جميع الموضوعات البحثية خاصة المعقدة منها ، سواء ما بحث فيه قدامى الماركسيين أو ما أغفلوا الإشارة إليه وتجنبوا الخوض فيه لأسباب متنوعة . وعليه أيضاً أن يجدد نفسه باستمرار ، وذلك بالاستناد إلى الأبحاث العلمية الجديسة وإلى التبدلات الكمية أو النوعية على أرض الواقع . وعليه دوماً أن يتقن فن النقد والنقد الذاتي كي ينتج اختلافه عن الفكر السائد . وأن يظهر تجده الدائم كحركة ثورية دينامية آلت على نفسها تغيير الإنسان والمجتمع معاً ، في سيروية معقدة لن تتوقف طالما أن حاجات الإنسان إلى التغيير والتطوير لا حصر لها .

من المنهج المركب لتحليل المسألة الطائفية في لبنان :

حطيت المسألة الطائفية في لبنان باهتمام الباحثين اللبنانيين والعرب والأجانب ، لدرجة يمكن معها القول إن الجانب الكمي بات كافياً للخروج بمقولات واستنتاجات أقرب ما تكون إلى الدقة ورسم حركة الواقع اللبناني بكل تفاصيلها المعقدة ، خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين .

في هذا المجال لا بد من تصحيح النظرة التي أطلقتها بعض الباحثين الماركسيين حول وجود ثنائية حادة تخترق الدراسات العلمية التي تناولت المسألة الطائفية في لبنان ؛ فهي دراسات تنسب إلى المنهج الطائفي تقابلها أخرى تنسب إلى المنهج المادي .

إن هذه المقولة بالغة الضرر لأن غالبية الباحثين في العلوم الإنسانية ، خاصة في السنوات الأخيرة ، يستخدمون المنهج المركب في دراساتهم . ولعل أفضل المناهج التي يمكن توظيفها لفهم الظاهرة الطائفية في لبنان هو المنهج التاريخي ، الاجتماعي ، المادي ، الديناميكي ، الوظيفي ، التطوري . فالطائفية ظاهرة تاريخية ، وبالتالي لا يمكن فهمها إلا على أساس تاريخيتها . وهي ظاهرة اجتماعية لأنها اخترقت النسيج الاجتماعي كله للشعب اللبناني في جميع مناطق وطوائفه . وهي ظاهرة مادية لأنها ارتبطت بالحياة الاقتصادية والبرومية للناس ، ولم تبق على مستوى الممارسات الدينية والطقوس والشعائر . وهي ظاهرة دينامية

الثالثة : مرحلة انهيار الدولة الطائفية بعد اندلاع الحرب الأهلية في لبنان ، وخاصة بعد ظهور توطؤها العلني مع الغزو الصهيوني - الأمريكي - لتتعدد الجنسيات صيف ١٩٨٢ .

ورغم بلوغ هذا الانهيار مرحلة متقدمة من الاهتراء ، تجلّى بانتها . فاعلية سلطة رئاسة الجمهورية ، وشل البرلمان ، وانقسام الجهاز الحكومي والجيش وإدارات الدولة في أواخر ١٩٨٨ ، فإن المسألة الطائفية ما زالت فاعلة جداً وتقع قيام الدبيل الوطني الديمقراطي ، وتوقع عمل قوى التغيير الجفري في لبنان . يضاف إلى ذلك أن هذه المرحلة بالذات شهدت أشكالاً من الصراعات الدموية المدمرة داخل الطوائف نفسها . فتحوّلت الطائفية إلى مذهبية ، ونشطت الاتجاهات المايطاقية والعشائرية والمعنالية داخل المايطاق نفسها . ودفعت الجماهير الشعبية المرفقة بالأوضاع الاقتصادية المدمرة وحرب الدولار والتجوع والإفقار والتجهيل ، ثمناً باهظاً للاقتتال المذهبي والطائفي فأق بهمجيته الشن الذي دفعته إبان الغزو الإسرائيلي للبنان .

ودلت التجربة على أن الطائفية ليست ظاهرة عرضية أو مؤقتة يمكن أن تزول بسرعة بعد إصلاح شكلي في النظام السياسي . فالتجربة الشهابية هي خير برهان على صحة هذه المقولة لأنها أدخلت تعديلات هامة على بنية النظام السياسي في لبنان ، لكنها تعديلات كانت تهدف أساساً إلى تأييد سيطرة القوى الطائفية وتوسيع قاعدتها الشعبية . وكانت المحصلة العملية لهذه التجربة أن اتسعت نسبة البرجوازية الصغيرة والبرجوازية المتوسطة في لبنان دون المساس بنظام الاقتصاد الحر والمنفصل من كل قيود وضوابط .

وقد بالغ الماركسيون أنفسهم في تقويم الدور الإيجابي للمرحلة الشهابية على طريق بناء الدولة الوطنية العصرية ، لكن الواقع الملموس أثبت خطأ هذا التقويم . فقد ثلاثت إيجابيات المرحلة الشهابية إلى حد كبير . ودلت السنوات الأخيرة من الحرب اللبنانية وخاصة بعد الغزو الإسرائيلي عام ١٩٨٢ ، على انهيار الطبقات الوسطى التي سحقت بقسوة وأصبح المجرع يتهدد الكثير من شرائعها ، إلى جانب الطبقات الفقيرة والمعتمدة التي اتسعت رقعتها لتشمل كل الطوائف والمناطق اللبنانية وباتت تشكل الغالبية الساحقة من الشعب اللبناني .

إن تبدلات بنوية جفرية باتت واضحة المعالم على خارطة الانقسامات العميقة داخل المجتمع اللبناني تتطلب تطوير المقولات الماركسية نحو مزيد من الدقة والعمق والشمولية .

العلمية التي كانت سائدة في عصرهم ، وعكفوا على دراسة الوثائق والاحصائيات والنظريات العلمية سنوات طويلة ، حتى جات دراساتهم على جانب كبير من الدقة والموضوعية والشمولية .

تجدر الملاحظة إلى أن الأبحاث الماركسية الميدانية والمزودة بالأرقام والاحصائيات حول المسألة الطائفية في لبنان مازالت ضئيلة للغاية . وأن المهمة الملحة في السنوات القادمة التي تواجه الماركسيين ، خاصة اللبنانيين منهم ، هي في الانتقال من حقل التنظير والأدلة إلى تكوين الفرق العلمية البحثية لتقديم الدراسات التفصيلية التي تشمل كافة جوانب الظاهرة الطائفية وتبرز أماكن القوة والضعف فيها .

يضاف إلى ذلك أن الطائفية ، كظاهرة تاريخية في لبنان وبعض الأنظار العربية ، مؤهلة للاستمرار بأشكال مختلفة . فقد عرفت كيف تتعايش مع المراحل الثلاث الأساسية في تاريخ لبنان الحديث والمعاصر :

الأولى : مرحلة الاستقرار حيث تتعايش الطوائف بهدوء تام وتقيم علاقات وثيقة فيما بينها وتتعاقد تحباً لمصالح القوى الفاعلة فيها . ودلت التجربة اللبنانية على أن الصدامات بين اللبنانيين لم تكن دوماً طائفية بل كانت بعض القيادات تتضامن فيما بينها من طوائف ومناطق مختلفة ، وذلك تحباً للطرف الداخلي من جهة وللقرى الإقليمية المحيطة من جهة أخرى .

الثانية : مرحلة الصدامات الدموية أو التفجر السياسي منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى الآن بشكل متقطع . فقد تداخلت مصالح الزعماء المحليين ، وهم زعماء طوائفهم بالدرجة الأولى ، مع مصالح القوى الاستعمارية الخارجية الساعية للسيطرة على الوطن العربي وتفكيك السلطنة العثمانية . وتشير الدراسات العلمية حول هذه المرحلة إلى أن الطائفية كانت المرافق الأمين للصدامات الدموية الداخلية التي تمهد الطريق أمام الغزو الخارجي . ودلت بعض الوثائق الدامغة على جدلية العلاقة بين المشروع الصهيوني الإمبريالي في الشرق العربي ، من جهة ، وإصرار القوى الإمبريالية على منع الوحدة العربية بالقوة ، من جهة أخرى .

وكانت المسألة الطائفية ، إلى جانب المشكلات المرفقية والقبلية وغيرها ، من الركائز الأساسية لتجزئة الشرق العربي في ظل السيطرة الأنجلو - فرنسية بعد الحرب العالمية الأولى . في هذا السياق التاريخي تمت ولادة دولة لبنان الكبير . وعلى قاعدة توازنات طائفية داخلية وضمانات استعمارية خارجية .

فى دعم جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية لتحرير كامل التراب
اللبنانى من الاحتلال الإسرائيلى المباشر وغير المباشر .

إن المنهج الديناميكي المركب لفهم الظواهر الاجتماعية ،
ومنهما الظاهرة الطائفية ، يساهم فى تعميق الروى النظرى
لدى الماركسيين كما يساهم فى تفهيد الفرائع الداعية إلى
استمرارية النظام الطائفى - الطبقي وتأييد سيطرته على
الشعب اللبنانى . فلبنان ليس وليد الطائفية ولن يزول
بزوالها . والشعب اللبنانى ليس نتاجاً كميّاً للأرقام الطائفية
المجمدة عند إحصاء فرنسى لعام ١٩٣٢ ، ولن تتغير
مصالحه إذا أهرت إحصاءات سنوية فى كافة المجالات ،
ومنهما المجال الطائفى . على غرار ما تقوم به جميع الدول
المتحضرة فى العالم . ونظامه السياسى قادر على التطور
وتجاوز التوازنات الطائفية التى تكلست على قاعدة ميثاق
طوائفى غير مكتوب سعى زورا بالميثاق الوطنى ،
ودستوره ، شيخ دساتير المشرق العربى منذ عام ١٩٣٢ ،
قابل للتعدّل والتغيير والتطوير . وقد فعل ذلك الفرنسيون
وبجال العهد الاستقلالى الأول دون أن تهتز ركائز لبنان .
ونظامه الاقتصادى الحر المثلث لدرجة التسبب ليجد شبيها
له بين الأنظمة الاقتصادية الرأسمالية فى أى بلد من بلدان
العالم ، وهى بالتأكيد قابل للضغط ووضع القيود بهدف بناء
دولة عصرية ذات سمات رأسمالية ولصحة شرائع واسعة من
الطبقات البرجوازية نفسها .

هكذا تبدو الطائفية مسألة معقدة جداً ، إذ تنتشر فى
التركيبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية
والإدارية والعسكرية والوطنية والقومية وغيرها من مكونات
المجتمع اللبنانى . والتجديد النظرى فى هذا الجانب يمكن فى
فهم شمولية المسألة الطائفية أولاً ، وفى تقديم الأجابة
العلمية على المشكلات الحادة والمعقدة التى تطرحها على
العمل السياسى اليومى فى لبنان . وما لم تستطع قوى
التغيير الجذرى تقديم تلك الأجابة فإنها ستبقى هامشية
ومعزولة عن مناطق وطوائف بكاملها .

بعض الاستنتاجات :

من الصعب الإحاطة بكافة جوانب المسألة الطائفية
اللبنانية فى دراسة واحدة أو عدة دراسات علمية ، لكن آراء
جميع الباحثين من عرب وأجانب ، تكاد تجمع على أن
الطائفية شاهد على عمق المأساة التى يعيشها المجتمع
اللبنانى الحديث والمعاصر والتى باتت تهدد مصير هذا البلد
العربى بالضيق والتفكك وتوشك أن تنتقل عندها المخيطة
إلى أكثر من بلد عربى يعانى صعوبة بناء الدولة العصرية
الديمقراطية .

ومن المفيد جداً دفع النقاش مع القولات الطائفية إلى حده
الأقصى ، وبشكل علنى تستفيد منه الجماهير الشعبية عبر
وسائل الإعلام ، القروية منها والمسموعة والمرئية . فميشال
شبحا ، المهندس الأساسى لنظام السياسى اللبنانى ، رأى
فيه نظاماً قريداً من نوعه ودعا إلى تأييده من موقع فرادته
لأنه بلد التعاضل بين الأقليات الطائفية ، وبلد التلاقي بين
الحضارات الدينية . فماداً بقى من هذه القولة بعد الصدامات
الدموية بين الطوائف التى تفككت إلى مذاهب تقودها
عصبيات عائلية وعشائرية ومناطيقية ؟ وخلفاء ميشال شبحا
ورثته الفكرىون كثيراً عن التعددية الحضارية وعن الوحدات
الائتية المتفاعلة ، والطوائف المتشكلة ككيانات مستقلة
قائمة بذاتها ، والطائفية - الجهر المتفلن على ذاته . " وعلى
لبنان فى ذاته " الذى ليس بحاجة إلى تعريف من خارجه
وعلى الحل التوافيقى الذى تقوده وترعاه الدولة المركزية
وغيرها .

هذه المشكلات المعقدة تثير إلى رغبة ، ضمنية أو
معلنة ، لدى غالبية المثقفين اللبنانيين المدافعين عن النظام
السياسى القائم بضرورة الحفاظ على لبنان ، كوطن حر
مستقل ، مع خلاف واضح حول طبيعة النظام السياسى
الستقبلى الصالح للبنان وموقع الطائفية فيه . وهذه مسألة
سجالية ، تحتاج إلى تكاتف جهود جميع الماركسيين
وأصدقائهم ، بالإضافة إلى فئات واسعة من المثقفين
الديمقراطيين والليبراليين والمؤمنين بوحدة لبنان وعرويته ،
ورفض كافة أشكال التقسيم والتجزئة والكانتونات والعزلة عن
الوطن العربى والتعامل مع إسرائيل . وهنا بالضبط تكمن
أهمية المنهج المركب لتقديم الأجابة الملحة ومن موقع الفكر
الماركسى بالذات ، حتى تتحول إلى برنامج عمل لتلف حوله
جماهير واسعة من الشعب اللبنانى ، فى مختلف مناطقه
وعلى امتداد جميع طوائفه .

ولابد من التنبه إلى مخاطر النهج الطائفى ، إذا تمت
مجاهبته بمنهج طبقي أو اقتصادى وحيد الجانب . فالسألة
اللبنانية أصعب بكثير من مسألة طوائف وتعاضل طائفى
ونظام طائفى . إنها مسألة وجود لبنان ووطناً حراً مستقلاً
عربياً موحداً . وهى مسألة قرى سياسية طبقية واهتت على
المشروع الصهيونى كما واهتت على الإمبريالية فى جميع
تجلياتها وقواها الفاعلة فى المشرق العربى . وهى مسألة دولة
مركزية فشلت فى استمرار سيطرتها الطبقيّة تحت وطأة قوى
التغيير ، فحاولت إلصق الحكم بين استمرار الدعوة إلى
التغيير فى النظام السياسى اللبنانى واستمرار الحرب الأهلية
بين الطوائف اللبنانية . وهى مسألة انتفاء لبنان العربى ،
ورفض التعاون مع العدو الإسرائيلى ، والمشاركة النشيطة

حول المسألة الطائفية

ولما كانت الدولة الطائفية هي الضامن الرئيسي لبقاء النظام الطائفي ومن خلاله يهاد توزيع النسب الطائفية ، فإن إعادة بناء الدولة الطائفية في لبنان بعد انهيارها في الآونة الأخيرة ومن يترقب قوى في المعارضة اللبنانية ومحالفاتها العربية والدولية من الطائفية والدولة القائمة على أساسها من حيث هو الشكل الملام لسيطرة البرجوازية اللبنانية التابعة للامبريالية .

فالهي الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والعسكرية والثقافية وغيرها ، الفاعلة في لبنان في ظل دولته المركزية أو بعد انهيارها ، مازالت بنى طائفية ذات صلات تضيعة بالإمبريالية ، سواء من حيث تطورها أو استمرارياتها . ومن نافذة القول أن تغيير النظام السياسي الطائفي - الطبقى المسيطر في لبنان يتطلب تغييراً في طبيعة هذه البنى وآلية عملها . وذلك يفرض بالضرورة قوى طبقية فاعلة وقادرة على إحداث ذلك التغيير الجذري من موقعها في قيادة القرار السياسي للمعارضة اللبنانية أولاً ، فهدياً لتعصمه على كل القوى السياسية في لبنان . لكن الوصول إلى تلك المرحلة مسألة معقدة جداً ، وتتطلب صوناً فائقة في التعامل مع المسألة الطائفية بعد أن قادت الممارسات السابقة إلى تكثيف الطوائف وراء قياداتها الطائفية - الطبقية ، فتحصن النظام الطائفي - الطبقى لسنوات إضافية بفعل الممارسة الطائفية الجماعية من جهة ، والإمعان في إطلاق الفرائز ، الطائفية بشكل هجومي من موقع الفعل ورد الفعل الطائفيين من جهة أخرى .

إن من أولى مهمات قوى التغيير الجذري أن تعمل على فك الاشتباك بين الطوائف وإعادة الاعتبار للصراع السياسي على حساب الصراعات الطائفية والمذهبية . وذلك يتطلب وقفة نقدية من الممارسات السلبية الطائفية التي قامت بها قوى المعارضة والقوى السلطوية معاً . ويتطلب كذلك تصحيح الممارسة السياسية داخل جماهير كل الطوائف . فليست هنالك طوائف تقدمية وأخرى رجعية ، بل هنالك تقدميون ورجعيون داخل جميع الطوائف . وليست هنالك مشاريع " كاتونيات " طائفية في مناطق دون أخرى ، بل هنالك مشاريع كاتونيات طائفية لدى غالبية الطوائف المتصارعة ويجب إدانتها بشدة ورفض كل أشكال العزلة والانزلال أو التعاطي والتعامل مع العدو الصهيوني .

تهلي ملاحظة أخيرة : إن ماقصته الممارسات الطائفية يجب أن توحده الممارسات الوطنية ، وتحتل مسألة تحرير الأراضي اللبنانية من الجيش الإسرائيلي وعملاته موقع القلب في أي مشروع وطني توحدي . ومالم تتحول جبهة المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الإسرائيلي إلى حركة شعبية

ورغم مئات الدراسات والحطب والمذكرات ، التي أشادت بروح الألفة والتعاون والوفاق والمصلحة بين الطوائف ، فقد أثبتت الرقائق الدامغة أن تلك الصفات كانت هشّة وغير راسخة في نفوس اللبنانيين لأنّها نتاج توازنات سياسية سريعة العطب ، خاصة وأن الطوائف اللبنانية مازالت تتعاضد وتتساكن بعضها مع البعض الآخر لكنها لا تتداسج في إطار وحدة مجتمعية ثابتة تقود إلى مواطنة صلبة يتساوى فيها الناس في الحقوق والواجبات .

وغنى عن التأكيد أن استمرار الطائفية طويلاً ، في النفوس وفي النصوص معاً ، قاد إلى تشويه اجتماعي وطني وإنساني . لذلك استخدمت مراراً وممازالت تستخدم كركيزة ثابتة لأي مشروع استعماري خارجي . وبات سهلاً على الطوائف اللبنانية ، على اختلاف انتماءاتها المذهبية ، أن تنطلق إلى حماية من دولة خارج حدود لبنان وأحياناً كثيرة خارج حدود الوطن العربي كله .

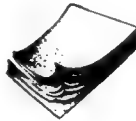
دلالة ذلك أن الصراع السياسي يحتل الحيز الواسع داخل المسألة الطائفية في لبنان . فهناك قوى سياسية استفادت من النظام الطائفي - الطبقى المسيطر فيه ، وسعت إلى تأييد سيطرتها الطبقية عبر توازنات داخلية ، ومساندة إقليمية ، ودعم خارجي . وهنالك ، بالمقابل ، قوى متضررة من هذه الهيمنة المتمثلة بكبار الملاكين ، والتجار الوسطاء ، وكبار المثقفين ، ورجال الدين ، والبيروقراطية الإدارية والعسكرية وغيرها . وتضم هذه القوى المتضررة جماهير العمال والفلاحين وصغار الأجراء والموظفين والمحرفين وغيرهم . وقد عبرت عن استيائها بمشترات الإضرابات والمظاهرات والصداعات الدمية والانتفاضات الشعبية . لكن أزمة البديل الثوري مازالت مطروحة بعدة منذ نشأة الدولة اللبنانية حتى الآن . فآزمة الحكم في لبنان هي أزمة المعارضة والحكومة معاً تبعاً لمقولة الشهيد كمال جنبلاط . والسبب في ذلك ، أن قوى المعارضة ليست متجانسة وممازالت عاجزة عن التوحد على أساس برنامج إصلاحي واضح المعالم . وممازالت الطائفية تخترق النسيج الاجتماعي والبنية التنظيمية لكثير من القوى والأحزاب الوطنية والتقسيمية التي تلعب دوراً فاعلاً في القرار السياسي للمعارضة اللبنانية وفي الدعوة إلى تغيير النظام اللبناني .

وقد دلت الممارسة العملية في الحرب الأهلية اللبنانية على أن قوى المعارضة مازالت عاجزة عن التوحد ضد الطائفية ، لأن قصائل أساسية فيها ما زالت تقارص أسلوب رد الفعل الطائفي أولاً بإصلاح النسب الطائفية في النظام السياسي المسيطر وليس بهدف تغيير نسبة النظام تغييراً جذرياً .

إن نظرة جديدة إلى المجتمع اللبناني المفكك ، والذي أنهكته الحرب الأهلية المستمرة ، قادرة على استنباط حلول عملية ملموسة للواقع الملوس . لذلك لابد من " دراسة معمقة عينية للواقع اللبناني " فى مجال تحليل المسألة الطائفية على ضوء ما وصلت إليه المجتمع اللبناني من دمار وإفقار وتجهيل . فالتنظرة السابقة إلى تاريخ المسألة الطائفية ، رغم أهميتها ، لم تعد كافية لفهم أبعادها المدمرة ومخاطرها على الشعب اللبناني . الطائفية اليوم فى مرحلة انفجار صيغتها الطائفية والتوازنات الهشة التى أقيمت على أساسها . لكن القوى الطبقية القابضة على القرار السياسى فى غالبية الطوائف اللبنانية عازمة على الحفاظ على سيطرتها الطائفية - الطبقية بدعم من المؤسسات الدينية الوقفية ذات الأملاك الواسعة جدا ، ومن قوى بشرية مؤمنة بصعب التخاطب معها من خارج الوعى الدنى الذى تعيد إنتاجه مؤسسات اعلامية تعى أهمية الدور الموكول إليها ، وتعمل على تأييد الواقع الطائفى المسيطر فى لبنان ، مع الحرص على إجراء بعض التحسينات فيه بما يضمن استمرارته لسنوات أخرى قد تكون طويلة . إنه لواقع جديد معقد ويحتاج إلى جهود جميع الماركسيين والديمقراطيين لإنتاج مقولات ماركسية جديدة تدمر المجتمع اللبنانى الراهن بضمق ، وتقدم الحلول العلمية له .

جماهيرية بقيادة القوى الأكثر جذرية فى جميع الطوائف والمناطق ، فإن الكلام عن تغيير جذرى فى لبنان يبقى حلما صعب التحقيق ، ويتبقى الحلول المقترحة مرتبطة - بشكل أو بآخر - ارتباطا وثيقا بالتوازنات الطائفية المحلية .

يضاف إلى ذلك أن المسألة الاجتماعية ، وما نتج عنها من إفقار شديد للغالبية الساحقة للشعب اللبنانى ، يمكن أن تشكل رافعة حقيقة للوعى الاجتماعى بأفق ديمقراطى وطنى ، إذا ما أحسنت قوى التغيير الجذوى الاستفادة منها وتوجيهها ضد النظام الطائفى - الطبقي المسبىر وإجبار حماته على تقديم إصلاحات أساسية فيه . وقد بات واضحا أن حرب التجميع والتجهيل والإفقار قد فلتت من القاعدة العريضة التى كانت تدعم سابقا النظام السياسى اللبنانى . وباتت شرائح واسعة من البرجوازية المتوسطة والفقيرة تشكل حليفا موضوعيا لقوى التغيير الجذرى . لذلك لابد من تقديم برنامج للإصلاح الوطنى والاجتماعى والاقتصادى الشامل ، يستند إلى مصالح أوسع الفئات والشرائح الطبقة المتضررة من النظام المسبىر . فهيدا لعزل الفئة المتسلطة التى تدنت نسبتها كثيرا عن ال ٤٠٪ تحا لتقرير بهمة " إوفد " لعام ١٩٦٠ . وأصبحت لانتجاوز الواحد بالمائة من كبار المتولين ، ونجار الدولار والمضاربات العقارية ، ونجار المخدرات وأصحاب الصفقات المشوهة .



هل يمكن أسلمة العلوم ؟

د . عبد العظيم أنيس

من

علامات التدهور الفكري العام في مصر ، منذ الانفتاح ، هذه المحاولات من جانب بعض التيارات الدينية لأسلمة العلم والمخلط بين العلم والدين ، مهمل لمحاولة استثمار العلم لدعم تأويلاتهم الدينية دون أي أساس .

ولقد كتبت ، منذ نحو عامين ، مقالاً موجزاً أشير فيه إلى هذه القضية بمناسبة مقال نشرته مجلة " الهلال " آنذاك للدكتور شكرى عياد ، اشتكى فيه من نفس هذه الظاهرة ، مبدئياً إشغافه على مصير البحث العلمى فى الجامعات ، وقال فيه إنه

الاسلامى عن المعاصر فى تلك المفاهيم فأمر بسيط . فإذا كان المتغير محل الدراسة هو عدد الحجاج أو عدد الصالحين فإن الإحصاء يصبح إسلامياً ، وإذا كان المتغير طلاباً مثلاً أو مرضى فإنه يصبح معاصراً !

وعندما بأس هذا الباحث من قيام الأكاديمية بنشر بحثه ، لم يتورع عن تقديم هذا البحث إلى لجنة جائزة الدولة "للتشجيعية" - على هيئة كتاب مطبوع - آملاً فى الحصول على الجائزة .

ولقد شاعت الصدفة الغربية أن يتزامن نشر هذه القضية مع مقال لراعى عنايات فى مجلة " المصور " ، ينتقد فيه بشدة هذا الخلط بين العلم والدين فى برامج الدكتور مصطفى محمود الدينية فى التلفزيون ، عندما يحاول أن يثبت مثلاً أن الدخان النوى قد ورد ذكره فى القرآن وكذلك انشطار الذرة .

وعند ذلك الحين يزداد تواتر الاحداث التى توضح أن

غير سعيد بشعار (العلم والايمان) معبراً عن خشيته من أن يؤذى الجهد الفكرى السائد إلى موقف سلبي من العلم . وفى هذا المقال دعا إلى عدم الخلط بين العلم والدين ، كالحديث عن الطب الإسلامى وعلم الاجتماع الإسلامى وعلم النفس الإسلامى ... إلى آخر هذه المسيمات المستحدثة ، ثم ختم الدكتور عياد مقاله متسائلاً إن كانوا سيأتوننا غداً بفيزياء إسلامية وكيمياء إسلامية وبيولوجيا إسلامية !

وفى مقالى هنا أوضحت للدكتور شكرى عياد أن مايفضاه قد بدأ يحدث فعلاً دون أن يدرك . وحكيت قصة مدرس الجامعة الإقليدية الذى وضع بحثاً سماه (علم الإحصاء الإسلامى) وأرسله لأكاديمية البحث العلمى بأمل نشره ، وقد أرسلته لى الأكاديمية لإبداء الرأى . فلما تصفحته وجدت أن المادة الإحصائية به هى مما يدرس لتلاميذ المدارس الثانوية ، باختلاف وحيد هو أن كل مفهوم يقدم فى الكتاب يضاف إليه كلمة " إسلامى " فى آخره . فالباحث يتحدث عن الوسط الحسابى الإسلامى والانحراف المعياري الإسلامى وتوزيع جاوس الإسلامى وهكذا . أما ما يميز

* د . عبد العظيم أنيس - مفكر وعالم فى الرياضيات - مصرى

خرجوا عن أصول الدين المسيحي . مع أنهم في الحقيقة خرجوا عن تأويلات الكنيسة للنصوص الدينية . ولولا ترمه جاليليو وكوبرنيكس وأمثالهما على هذه التأويلات لنصوص العهد القديم والجديد . لما كان من الممكن أن يتقدم علم الفيزياء . أو الفلك إلى الحدود التي وصل إليها اليوم . ولعله لهذا السبب بالذات يعتبر جاليليو في تاريخ العلم الحديث بأنه أبو الفيزياء المعاصرة . . يليه نيوتن ثم أينشتاين .

إن العلم شكل من أشكال الوعي الاجتماعي بلاشك ، لكنه يمثل نظاما للمعرفة - يتطور تاريخيا - تتحقق صحته وتزداد دقته باستمرار من خلال التجربة العملية . وتمثل قوة المعرفة العلمية في طابعها العام وفي مفاهيمها المتجذرة في أرض الواقع وفي عموميتها وصرائها الموضوعي .

فالمقارنة مع الفن مثلا ، يتعرف العلم على العالم من خلال مفاهيم بأساليب التفكير المنطقي ، وهو بالمقارنة مع الدين لا يقبل المسلمات غير القابلة للتحقق ويؤسس نتائجه على الحقائق وحدها . وهو بطبيعته باحث وسط ركام الفوضى والصدفة في عالمنا هذا عن القوانين الموضوعية التي بدونها يصبح النشاط العملي الراعي والهادف مستحيلا .

ولو كان البحث العلمي مجرد نزوة وفضول بشري فربما جاز لنا إهماله أو منحه أولوية ثانوية في النشاط البشري . لكن المشكلة في أن احتياجات الإنتاج المادي ومتطلبات التنمية الاجتماعية هي القوة الدافعة للبحث العلمي ، ويدرئنه يستحيل تصور تحقق التقدم والرخاء البشري . ولذلك فإن البحث العلمي ليس ترفا ، وإذا كنا قد تأخرنا عقودا عديدة ، مع أننا بدأنا نهضتنا قبل اليابان ، فما أجدرنا نبذل الجهود المضاعفة لتعويض ما فاتنا .

إن التقدم العلمي يحتل في الانتقال من اكتشاف العلاقات السببية البسيطة نسبيا إلى صياغة القوانين الأكثر أساسية والأكثر عمقا . وجعل المعرفة العلمية والاكتشاف الجديد لا يشطب عادة النتائج السابقة للعلم ولا يلغى صحتها الموضوعية تماما ، وإنما يعين حدودها وشروط صحتها ويحدد مكانها في النظام العام للمعرفة العلمية .

فقوانين نيوتن في الحركة والجاذبية ، التي اكتشفت في القرن التاسع عشر ، لم تلغها النظرية النسبية التي اكتشفت في أوائل القرن العشرين . وإنما تمحدث بشكل أدق حدود صحتها وشروطها . وما تزال قوانين نيوتن مستخدمة حتى اليوم ، بل ما تزال نافعة حتى في أبحاث الصواريخ والفضاء . من هنا نقول إن حقائق ونظريات البحث العلمي هي

العديد من الإسلاميين من الكتاب ورجال الدين مايزالون يتورطون بشكل ساذج في هذا الخلط بين العلم والدين ويطمحون ، دون جدوى ، إلى أسلمة العلم . ومن أمثلة ذلك نقاية أطباء القاهرة التي عقدت مؤتمرات ونفقات تحت راية الطب الإسلامي ، أو هجوم الشيخ الشعراوي في حديثه الشهير في التلفزيون على محاولات الأطباء علاج الفشل الكلوي أو زرع عضو في جسم الإنسان ، باعتباره أن ذلك تدخل في إرادة الله !

بالطبع لا أحد يدعى أن كل الإسلاميين هم من هذا الطراز الساذج ، فهناك إسلاميون مستنيرون أشرت إلى بعضهم من قبل مثل فهمي هويدي الذي أبدى تشككه مرارا من هذا الحديث المرسل عن الطب الإسلامي ، وإن كان يفرق بالطبع بين هذا ومشكلة أخرى جادة هي موقف الدين من النتائج المترتبة على التقدم في علم الطب مثل أطفال الأنابيب وهنسة الوراثة ... الخ .

ومن النماذج الناصعة لهذا التيار المستنير الدكتور سيد عثمان ، أستاذ علم النفس التعليمي بجامعة عين شمس ، الذي نشر بحثا هاما في مجلة (دراسات تربوية) بعنوان (عن اللاعقلية في محاورات " الإعجاز العلمي " في القرآن الكريم) . ففي رأيه أن الإيمان الديني لا يلتصق سلبا من تخريج إعجازها أو هناك . وأنه لا يمكن أن يكون البحث في " الإعجاز العلمي " للقرآن بحثا علميا جادا تتوافر له شروط المنهج العلمي السليم ، وأن مثل هذا الجهد معروف بالمخاطر والمخازير والمزالق لأن العلم لا يعرف حقيقة مطلقة ونهائية ولأن المنهج العلمي بطبيعته تفتيتي تحليلي قائم على الشك وعدم التسليم وهذا مصدر قوته .

لكن المشكلة أن مثل هذه الشخصيات الإسلامية المستنيرة في مصر قليلة ، وصرتها يضع وسط هذا الصخب العالي في جو الهوس الديني الذي يمسى - إلى الدين والعلم معا . ويصعب خطورة هذا الوضع الجديد هو أولا انتمكاسه على مستقبل البحث العلمي في مصر في دراسات العلوم الطبيعية والاجتماعية معا . فالأساس في البحث العلمي الحديث أنه لا يقوم على مسلمة وهو منهج يعتمد على الشك . وإذا كان هذا المنهج قد أدى بحضارة الغرب إلى نتائج مذهلة في أبحاثها وتطبيقاتها كما هو واضح لكل ذي عينين ، وإذا كانت الدول المتقدمة قد عانت في القرون السابقة من نفس هذه المشكلة وانتهت بعد تجربة مريرة إلى ضرورة الفصل بين البحث العلمي والدين ، فما أجدرنا أن نعتصم بهذا ، حتى لا نمر بمثل هذه التجارب المريرة التي اضطررنا فيها علماء كبار مثل جاليليو وبرونو ، بحجة أنهم

يتقاطعان أبدا ؟

بالطبع لا ، فالعلم هو نظر موضوعي لهذا الكون وفق قواعد معينة . والدين هو أيضا نظر إلى الكون وفق محلمات أخرى . والعالم بطبيعة الحال يطرح من خلال تقدمه تحديثات ونتائج جديدة قد تكون مخالفة لما هو موجود في الكتب المقدسة . أو بمعنى أدق للتفسير السائد لتصور الكتب المقدسة . فكيف يكون الموقف عندئذ ؟

لقد أجابت الكنيسة الكاثوليكية على هذا التحدي في الماضي السحيق برفض نتائج العلم فأقرق برونو وأدين جاليليو . وكان هذا الموقف الجامد أحد أسباب الأزمة الفكرية والاجتماعية التي صرت بها المجتمعات الأوروبية في القرون الوسطى وما بعدها . أي أن المسيحيين المتنوعين من العلماء ورجال الدين لجأوا في القرنين الأخيرين إلى إعادة تأويل العديد من النصوص الدينية بما يتفق مع تحديثات العلم ونتائجها ، أي لجأوا إلى الاجتهاد في الدين !

ولعل نظرية داروين في التطور البيولوجي أبرز مثل على ذلك ، لكننا سوف نطعم مثالا أكثر حداثة .

في عام ١٩٧٢ نشر العالم الكبير جاك مونود - والحاصل على جائزة نوبل في البيولوجيا - كتابا بعنوان (الضرورة والصدفة) عبر فيه عن قناعته بأن أبحاث البيولوجيا قد أوضحت بشكل حاسم أنه لا يوجد مخطط أساسي master plan لعمليات التطور البيولوجي ، وأنه بناء على ذلك لا يرى قوة كونية توجه هذه العمليات .

إن مفهوم الصدفة chance هو مفهوم أساسي في العلم الحديث ، لا في عمليات التطور البيولوجي وحدها ، وإنما في عمليات التحول الفيزيائي والكيميائي على المستوى الذري أيضا . ومفهوم الصدفة موجود أيضا في العمليات الاجتماعية فضلا عن أنه المفهوم الرئيسي لعلم رياضيات هو علم الاحتمالات وعلم الإحصاء .

ولقد تولى الرد على جاك مونود عالم بريطاني أخسر - بورتليمير - وهو أستاذ إحصاء بجامعة لندن بكتاب عنوانه (إله الصدفة) صدر عام ١٩٨٤ . وهو محاولة نصف علمية نصف دينية لدراسة مفهوم الصدفة ولإعادة تأويل بعض نصوص المهددين القديم والجديد بما يتفق مع هذا المفهوم . أي أن بورتليمير لم يحاول ضرب عرض الحائط بأحد المفاهيم الأساسية للعلم الحديث - وما كان له أن يفعل ذلك وهو أستاذ الإحصاء - بالجامعة - وإنما احتج بإعادة تأويل بعض نصوص الإنجيل في مواجهة مفاهيم وحقائق

حقائق ونظريات نسبية تزداد اقترابا - بالزبد من البحث العلمي - من الكمال والدقة ، أي عما يسميه بعض الفلاسفة " الحقيقة المطلقة " وإن كانت لا تصل إليها أبدا .

يتضح من كل ما تقدم أن النظر العلمي يختلف جوهريا عن النظر الديني . فالدين بشكل من أشكال الوعي الاجتماعي يتميز بوحدة النظر (إلى العالم) والشعور والطقوس . وهو في أساسه قائم على أساس الإيمان بقوة سماوية والتسليم لها . ومن هنا يعتبر الخلط بين البحث العلمي والدين هو خلط بين نظرين مختلفان جوهريا . ودخول ميدان البحث العلمي بروح النظر الديني لاشك يسيء إلى العلم ويقهده ويقطع الطريق على نتائجه . وليس هذا من قبيل الرجم بالغيب وإنما هو أحد الدروس الأساسية التي استخلصتها الشعوب الأوروبية منذ القرون الوسطى حتى اليوم ، مما أدى بها إلى إدراك أهمية إبعاد البحث العلمي عن مجال النظر الديني . وثمة أمثلة عديدة يمكن أن تقدمها من خلال التاريخ الغربي لتأكيد هذه النقطة ، وإن كان المجال لا يتسع لذلك . ولنا سوف اكتفى بمثال واحد حديث نسبيا .

هذا المثال هو ما ظهر في الولايات المتحدة في أواخر القرن الماضي وعرف باسم " العلم المسيحي " Christian Science ، وهو دعوة تؤكد في علاج المرض عيسى " الشفاء الإلهي " كما مارسه المسيح من خلال قراءة أجزاء من الإنجيل بشكل جماعي أو فردي . وأصحاب هذه الدعوة يعتبرون الله ومخلوقاته الروحية هما الحقيقة الوحيدة في هذا العالم ، وهم يهتمون وقت المرض على التعاون الإلهي بدلا من اللجوء إلى الأساليب الطبية العلمية المعروفة . ولقد لعبت ماري بيكر إيدي دور المؤسس لهذه الحركة من خلال كتابها (العلم والصحة كما في الكتاب المقدس) ، وكانت من نتائج هذه الدعوة أن تمحرت في آخر الأمر إلى ديانة وكنيسة لها أنصارها وصيدوها حتى اليوم .

وغنى عن البيان أن مثل هذه الدعوة أو الديانة قد ظهرت في وقت اشتدت فيه الصراعات الاجتماعية في المجتمع الأمريكي واحتدمت فيه التناقضات ، واشتدت قسوة الظروف ومشاكل الفقر والبطالة والمرص بين المهاجرين على وجه الخصوص . ولذا كان العديد من المربين من تلك الجماعات الفقيرة المهاجرة التي انتقدت الرعاية الصحية الحقيقية . أما اليوم فإن هذه الحركة تعتبر شيئا من أشباح الماضي وبغايا تراثه .

هل معنى ذلك أن العلم والدين من الناحية الفعلية لا

العملية . وهو قابل لإعادة النظر في أفكاره ومفاهيمه على ضوء النتائج الفعلية . فكيف يتسق هذا مع محاولة أسلته ؟

وعندما تسأل عن أساسيات هذا العلم الإسلامي ؛ فلن نجد غير الاقتصاد الرأسمالي المعتاد الذي يستوعب دولا " إسلامية " مثل السعودية أو باكستان كما يستوعب غيرها ، وهو الحاكم الأمر الناهي لانتصديات هذه الدول من خلال البنوك الدولية والشركات فوق القومية ثم البنوك الإسلامية وتوابعها من شركات توظيف الأموال . والتغيير الوحيد الذي نلاحظه هو تغيير تفصيلي ووهي إلى حد كبير عندما يتحدث أصحاب هذا العلم عن المراجعة بدلا من الفائدة ، أو عن الزكاة بدلا من الضريبة .

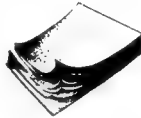
والحاصل كما يصرف الجميع أن ثمرة هذه الممارسات " الإسلامية " كانت وبلا على صفار المدخرين الذين ضيعوا مدخراتهم في شركات التوظيف الإسلامية تلك ، والتي تاجر أصحابها في السوق السوداء ووجهوا - بما هو به إلى الخارج - ضربات عنيفة للاقتصاد المصري ، بحيث بدا واضحا أنه حتى الولاء للوطن هو أمر غريب على هذه الممارسات " الإسلامية " التي يطعم البعض إلى أن يرتقى بها إلى مستوى العلم ؟

أصبحت راسخة في العلم .

ومالم يلجأ المسلمون المتثرون إلى مثل هذا الاجتهاد المغفلي لمراجعة متطلبات الحياة الحديثة وإيجازات العلم ، فإننا سوف نكون مهدين بالعودة إلى عهد انحطاط الحضارة العربية الإسلامية حيث جرى الهجوم على العلماء والفلاسفة باعتبار أن مادتهما هي " مادة الخيرة والضلال ومثار الزيف والزنفقة " كما يقول ابن صلاح . وحيث كان تعلم الرياضيات - حتى عند الفزالي - أمرا مكروها لأنه يخرى بالمنطق ، والمنطق يخرى بالفلسفة ، ومدخل الشر شر !

ويبقى أخيرا أن أشير إلى بعض الكتابات الحديثة في مصر حول أسلمة العلوم الاجتماعية التي سبق الإشارة إليها . والغريب أن هذه الكتابات تصدر عن شخصيات كنا ننزه بعضها - لعلمها - عن التورط في مثل هذا الكلام .

وإذا كان الحديث عن علم قبيح إسلامي . أو علم كيميائي إسلامي ، لا يشير إلا للسخرية ؛ فإن الحديث في صحفنا وكتبنا عن علم اقتصاد إسلامي يأخذ البعض مأخذ الجد . ولقد سبق أن نيهت إلى التناقض بين معنى العلم بمفهومه الحديث ومنهجه وبين مفهوم الدين . ذلك أن منهج العلم لا يعرف المسلمات ويقوم على الشك ويعترف بنسبية نتائجه ، ولا يعترف بصحته إلا على أرض الواقع والخبرة



الدين والسياسة في الجزائر *

(انتفاضة أكتوبر ٨٨ نموذجاً)

د . عروس الزبير

كسل من السلطة وحركة الدعوة الإسلامية مع انتفاضة أكتوبر بطريقة متباعدة حيث اتخذ كل منهما الدين متكتلاً، هذا المخزون الشعبي الحاضر الغائب أبداً في السياسة الجزائرية تم توظيفه بطريقة انتقائية تستجيب والظرف الطارئ الذي أفرزته حركة أكتوبر ١٩٨٨ التي تعتبر تنويراً لمجسدة من الحركات الاجتماعية عرفتها الجزائر منذ بداية الثمانينيات (١) لكنها تميزت بدرجة من الشمولية ، وانتهاك لحقوق الإنسان لم تعرفها البلاد منذ استقلالها سنة ١٩٦٢ ، الشيء الذي أحدث صدمة واستغراباً لدى ريشل الشارع

تعاملت

التوزيع والتي زاد من حدتها ، انخفاض العائدات النفطية ، والتي شكلت أبرز مظاهر التنمية لسلطة تقوم على التنظيم الرأسي ناقضة أية معرفة بالمجتمع الذي قادت تحولاته ، فكانت انتفاضة أكتوبر مفاجئاً للكوري ، هذه الانتفاضة التي مرت بمرحلتين أساسيتين :

أفقد السلطة آخر رصيد من الاجتماع الشعبي الذي تمتعت به طيلة ست وعشرين سنة في ظل شرعية تاريخية قامت على النظرة المبصرة للتاريخ متجاهلة لطرق حقيقتها - حقيقة ما قبل ١٩٥٤ وحقيقة ما بعد ١٩٦٢ ، مهمة عوامل التواصل والاستمرارية للتاريخ الجزائري (٢) ، ومشروعية تنوعية بوصفها " الدولة المغذية " استطاعت تصنيع المجتمع وتعليمه و " تحفيزه " عن طريق الاستثمار والتوزيع للربح النطفي ، وفق نموذج شعبي يقوم على " تسكين " السياسي ومفاضلة الاقتصادي على الثقافي معتبرة الشعب قاعدتها المغلقة ، عاملة على إعادة الثروة الوطنية لمجسدة اعتماداً على وظيفة التوزيع والإنتاج المزدوجة للدولة .

الأولى - من ٥ إلى ١٢ أكتوبر تاريخ إنهاء الحصار العسكري ، تميزت بالعنف الشديد من طرف السلطة ، والسيطرة المطلقة على مسار الانتفاضة من طرف الجهاديين الشعبية .

الثانية - هي مرحلة النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان والتي تميزت بدخول العنصر المثقف قائداً ابتداءً من ١٢ أكتوبر .

بدأت الأحداث يوم الثلاثاء ٤ أكتوبر ١٩٨٨ بحسب " باب الرواد " الشعبي عندما خرج أطفال المدارس وطلاب الثانويات في مظاهرات للاحتجاج على نفرة مواد الاستهلاك الأساسية ، لكن سرعان ما تطورت صبيحة يوم ٥ أكتوبر

أدت هذه السياسة والتي تتناهى ومنطق الإنتاج الى مجموعة من الإقرايات ، أهمها نمو " طبقات " اجتماعية من خلال الممارسة السياسية ، أصبحت تنادي بمشروع اجتماعي يختلف عن الذي أنتجها ، وأزمة اندماج لفئة الشباب والتي قتل ٧٠٪ من مجرمو السكان ، هذه الفئة وجدت نفسها مهمشة على مختلف الأصعدة ، دافعة ضمن فشل سياسة * عروس الزبير - باحث جزائري .

لتأخذ بعداً جماهيرياً مستهدفة رموز الدولة من قسما
الحزب ومقرات الوزارات وبصفة أخص مراكز الشرطة وأسواق
الفلح رمز معاناة المواطن البومى ، فوجدت الشرطة
نفسها أمام حركة لم تعدها من قبل ، مما أدى بترس
الجمهورية إلى إعلان حالة الحصار العسكري فى ٦ أكتوبر
طبقاً لأحكام المادة ١١٩ من دستور ١٩٧٦ ، ولكن هذا لم
يزدها إلا اشتعلاً يوم ٧ أكتوبر لتبلغ ذروتها يوم ١٠
أكتوبر . ثم امتدت الأحداث الى عشر مدن كبرى منها
مدينة وهران عاصمة الغرب الجزائرى ، وعناية مركز الصناعات
الثقيلة ، ومستغانم وتيارت . وبالرغم من أن الأسرار
الكاملة لهذه الأحداث لم تكشف بعد ، إلا أنها أدت إلى
انتهاكات لحقوق الإنسان وخسائر فى الأرواح بلغت ١٥٩
قتيل حسب الإحصائيات الرسمية وأكثر من ٥٠٠ قتيل
حسب التقديرات غير الرسمية .

لكن كيف تعاملت كل من السلطة وحركة الدعوى
الإسلامية مع الأحداث ؟

لقد كانت العملية مساجلة بينهما ، وكل منهما اتخذ كل
متخذ من الدين مئكناً لشرعيته وذلك على النحو التالى :

١ - السلطة : حاولت توظيف الدين بعد أن فشلت
كل الوسائل فى تهدئة الأوضاع اعتماداً على مزونة الخطاب
الدينى ، لما للإسلام واحد والخطاب متعدد متباين ، وخاصة
فى الفترات التاريخية ذات الطبيعة المنفصلة ، محاولة
التوفيق بين مشروعها الاجتماعى ذى الطبيعة الشمولية ،
ومتطلبات استرجاع الهوية الوطنية التى يعتبر الإسلام أحد
مكوناتها الأساسية والذى وظف لتبرير عملية التنمية التى
تقوم على الثلاثية المشهورة : الثورة الصناعية ، الثورة
الزراعية ، الثورة الثقافية ، وهذا لمواجهة بعض الشرائع
الاجتماعية ذات الأصول الطبقة التى تشرخت من النمط
الأسالى وخاصة فى المناطق الحضرية التى ظلت طيلة الفترة
الكولونياتية تتعرض لعملية " تناقض مكثف " وفق المعايير
السوسولوجية ، حيث عمل النظام على تبرير عملية
التنمية ، والتى تقوم على علاقات إنتاجية تختلف والنمط
الذى كان سائداً قبل ١٩٦٧ على أنها لاتتناقض وإرادة
ترميم خصائص الشخصية الوطنية والتى يعتبر الإسلام ولغة
القرآن إحدى ركائزها الأساسية . وأمام الواجهة التى حدثت
بينها وبين الجماهير فى أكتوبر وفشل ابدىولوجية الشرعية
التاريخية والتنمية لمواجهة الأحداث ، لم يجد النظام بدا من
العودة إلى المخزون الشعبى للسيطرة على الأحداث ، وهذا
من خلال تجنيد المؤسسات الدينية الرسمية على النحو
التالى :

أ - المسجد : لقد حولت السلطة الخطاب المسجدي
ابتداءً من ٧ أكتوبر من الحديث عن " الساعة " إلى حديث
الساعة مستغلة فى ذلك المساجد ذات الطبيعة الرمزية
التاريخية مثل مسجد ابن باديس فى قسنطينة وغيره ،
حيث يجمع العدد الكبير من المواطنين كل يوم جمعة
كالمادة ، من غير توجيه استدعاء ومن دون حاجة إلى
إعلان بوسائل الإعلان ، إنه التجمع التلقائى استجابة للوازع
الدينى ، فعملت السلطة على استغلال هذه الفرصة ، فركز
الحديث المسجدي على قيم التضامن للتبديد بالأحداث راجعاً
أسبابها إلى قلة الوازع الدينى والضمير محذراً من الذين
يخرون بيوهم بأبهيم (٣) . داعياً إلى تحكيم العقل
والحكمة ، وهما ميزات المسلم الصالح للقضاء على " الفتنة "
التي تهدد استقرار الأمة وإصلاح أحوالها (٤) .. محرماً
أحداث الشغب " كل مسلم على مسلم حرام ، دمه ، وماله ،
وعرضه " (٥) . معاً على التجنيد للقضاء على الفتنة عملاً
بقول الرسول " من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم
يستطع فليسانه ، فإن لم يستطع فليقلبه ، وذلك أضعف
الإيمان " .

ب - المجلس الإسلامى الأعلى : وهو مؤسسة رسمية
بترأسها الشيخ أحمد حاتى عضو سابق فى جمعية العلماء
المسلمين أدلى بطلوه فى الأحداث ببيان وعطى (٦) ، داعياً
الشعب الجزائرى إلى التوقف لى لا يثير اشتزاز العالم
بالانقياد إلى الشاغبة ، بالتخريب ، " والمحافظة على الدولة
" لى لا يعود إلى العدم " وإسلامه بدعوه إلى حماية وطنه
وثورته ووحدته عملاً بقول الله تعالى " واعتصموا بحبل الله
جميعاً ولا تفرقوا " . وقوله " ولاتنازعوا فى أفئدتهم وتلويهم
ويحكم وأصبروا إن الله مع الصابرين " .

" فالقوة والدولة من الله " فإن دعيت إلى غير مادعاك
الله فاعلم أنك مخدوع واعلم أن داعيك خادع أخذه " فتشغل
للأوامر لأن شأن المسلم الطاعة والالتزام " واحذر المساس
برموز النبوة " لأنه فساد فى الدين ، وفساد فى الدنيا
وخراب والله يقول إن الله لا يحب المفسدين " .

ج - مفتش الشؤون الدينية المركزى : وبعد ١٧
أكتوبر وهى فترة النضال من أجل الديمقراطية والدفاع عن
حقوق الإنسان عملت السلطة على توظيف فئة أخرى
تتجاوز طبيعة المرحلة وهى فئة المفتشين المركزين للشؤون
الدينية الذين أصدروا البيان التالى نصاً بتاريخ ٣١
أكتوبر ١٩٨٨ ، تحت عنوان " واجب المسلمين عدم التخلف
عن العمل الصالح لإصلاح شأن المواطنين ، والاستفتاء نوع
من أنواع الشورى الإسلامية " .

المصلحة الخاصة على المصلحة العامة . هنا عن السلطة .

موقف حركة الدعوة الإسلامية : لقد لعبت هذه الحركة دوراً فعالاً في الأحداث ، لا من ناحية تفجيرها ولكن من ناحية ركنها ومحاوره وتوجيهها " الوجهة الإسلامية " حسب تعبير رموز هذه الحركة ، ولكن استراتيجيتها تعددت بتعدد التيارات المشكلة لها مما يدفع بنا للتركيز على اتجاهين رئيسيين وهما " الاتجاه الإسلامي " بزعامة الشيخ أحمد سحنون " والاتجاه السلفي " بقيادة علي بلعاج (١٤) .

١ - **الاتجاه الإصلاحية :** اعتمدت هذه الجماعة في تعاملها مع انتفاضة أكتوبر على الجبهات السياسية وسيلة ، متخذة من مسجد دار الأرقم مقراً ، ورفضت المشاركة الفعلية في الأحداث شرعاً ، طارئة نفسها كبديل للسلطة تنهار حتماً وذلك وفق الاستراتيجية التالية :

أ - **التكامل والتأييد :** في البيان الأول الصادر بتاريخ ١٩٨٨/١٠/١٠ . أعلنت هذه الجماعة تأييدها الصريح للانتفاضة : " إننا متضامنون مع الشعب في مطالبه المشروعة ونحن جزء منه ولا نتخلى عنه " ، معتبرة من سبط في هذه الأحداث شهيداً " الشيء الذي يحثنا تغييراً واضحاً في موقف هذا الاتجاه ، إذا قارنا بموقفه من حركة بوعلي سنة ١٩٨٥ ، ثم بدأ التحرك طبقاً لبدأ التكامل في الإسلام وفق الخطة التالية :

١ - عيادة الجرحى في منازلهم ومستشفياتهم .
٢ - تقديم المساعدات المادية لهم ومواساتهم مالياً .
٣ - زيارة ضحايا القمع الذين تم إغلاق صراحيهم ومساعدتهم مادياً ومعنوياً .
٤ - الاتصال بأسر القتلى وإشعارهم بوجوههم إلى جانبهم .

هذا فيما يخص تعامل هذا الاتجاه مع الجماهير الشعبية .

ب - **اليدبيل :** في تعامله مع السلطة ركز على تحميلها مسؤولية الأحداث طارحاً نفسه كبديل حتى لها ، وهذا يظهر جلياً من خلال البيان الأول والبيان الثالث والصادر بتاريخ ٢٣ نوفمبر بمناسبة انعقاد المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطني .

البيان الأول جاء غاضباً مندداً بالسياسة غير الرشيدة والتي قوتت على الأمة فرصتها التاريخية للانطلاقة الحضارية سياسة أملاها التعصب الأيديولوجي أحياناً ، وأملاها الارتجال والمجزئية والرغبة في الجماعة في السلطة أحياناً أخرى ، محذراً من أن ساعة التغيير قد أذنت وإرادة الشعب قد أزفت

وما جاء في هذا البيان :

أ - استنكار بكل شدة ما وقع أثناء هذه الأحداث من تخريب وحرق ونهب الممتلكات العمومية والخاصة - ويتبرأون من الذين يتخذون الإسلام مطية لكسب زعامات مشبوهة لاتتورع عن إيهام ميولات للتخريب والنهب والوقوف في ذلك إلى جانب المفسدين (٧) . والله لا يحب الفساد ، كما ينهون يعمل الذين قاموا بإطفاء نار الفتنة (٨) والحيلولة دون الشعب والعنف بأقوالهم وأفعالهم .

ب - يتدنون بكل الذين كانوا وراء هذه الأحداث من العائدين بالقيم الصائدين في الماء العكر زجوا بهجمات من الأطفال والشباب قاذمي الوعي والشعور في أتون الفتنة والفوضى التي لاتسلم عواقبها على مر العصور واختلاف المجتمعات من أرواح تزهرق ودماء تسيل إذ الفتنة كما ورد في القرآن أشد من القتل ، وهي كما ورد عن النبي " الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها "

ج - يحذرون من كيد الماكرين من أذناب الشيوعية بالجزائر مهما كانت الانتماء التي يلبسوها الذين ما أتتحت لهم الفرصة يوماً إلا أقدموا على إيقاع العداوة بين أبناء الشعب الواحد وإشاعة الشقاق في صفوفه ونشر الفساد بين أهله ، هكذا فعلوا زمن الاستعمار وهكذا فعلوا منذ الاستقلال .

د - يهيبون بكل المواطنين أن يتسلحوا باليقظة والأخلاق الإسلامية التي تمصصهم من الوقوع في حبال الماكرين والمنسجين في كل قطاعات المجتمع وتنظيماته .

هـ - يستبشرون بالإصلاحات المقترحة الإدارية (٩) والسياسية (١٠) ، ويعتبرونها بعد الموافقة عليها فاتحة خير على الأمة ودفاتح لمسارسة الديمقراطية ، ويرون في الاستفتاء القادم (١١) نوعاً من الشورى الواردة في القرآن والسنة يتعين على كل مسلم أن لا يتأخر عنها .

و - يدعون جماعة المسلمين إلى نبذ الخلافات وإلى رفض الوقوف على صعيد واحد مع أعداء الشعب الذين يدعون إلى الامتناع عن التصويت (١٢) بصورة أو بأخرى ولا يريدون له إلا تشتيت الصف وفساد الرأي والتفكر لآسره العربية الإسلامية .

ز - يعلنون أن مالم يقدر على الإتيان به الحزب الواحد في حل مشاكل المجتمع لا يمكن أن تأتي به أحزاب متعددة ما دامت تغلب على النفوس الأنانية وحسب الفئات وترجع

طارحا مجموعة من المطالب المستعجلة شعورا بالمسؤولية التي يفرضها الواجب الديني والاحتصام بمصالح الأمة في المعاش والمعاد وهي :

١ - إنهاء حالة الأحكام العرفية المستمرة منذ الاستقلال بشكل مقنع .

٢ - إصدار العفو الشامل على كل المعتقلين من أجل آرائهم بغض النظر عن الوسيلة التي استعملوها .

٣ - توفير فرص العمل وتشغيل الطاقات المعطلة في الشعب ، مع إعادة الاعتبار والقيمة للجهد والكفاءة والعلم ومعارية السبل غير المشروعة للرقى والثراء كالحسوية والرشوة والفسخ والتزوير والنقد و " إلقاء الإيداع " .

٤ - تطبيق قيم العدالة الإسلامية في توزيع ثروات البلاد على مختلف فئات الشعب .

٥ - مكافحة العمل حسب نوعه ومقداره ومشقته وآثاره العاجلة والأجله وفق القواعد التالية :-

أ - الرجل وسلاحه : " وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجزا عظيما " .

ب - من كل حسب طاقته - لا يكلف الله نفسا إلا وسعها " .

ج - ولكل حسب عمله " إيفا يجزون ماكنتم تعملون " .

٧ - ضمان حرية نشر الدعوة الإسلامية بكل السبل المشروعة مع توفير الحصانة للإمام الواظع والمدرس . طالما كان توجيهه في حدود آداب الإسلام ، وإذا أخل بهذه الآداب بسند أمر تقويه إلى هيئة من أهل الحل والعقد في الأمة لا إلى مصالح خاصة .

لكن بعد تصاعد النضال من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان ، ابتداء من ١٧ أكتوبر ١٩٨٨ ، ومتناسبة انعقاد المؤتمر السادس لحزب جبهة التحرير الوطني يومى ٢٧ و ٢٨ نوفمبر من نفس السنة ، قدم هذا الاتجاه ما يمكن أن نطلق عليه البرنامج البديل الذى تناول تحليلا مفصلا للأسباب التى أدت إلى انتفاضة أكتوبر ، متصورا سبل حلها على النحو التالي :

الأسباب : يرى هذا الاتجاه أن الهزة التى عرفتها الجزائر ترجع إلى الأسباب التالية :

١ - إبعاد الإسلام بعد الاستقلال من أن يكون مصدر الهام للذين تحملوا وزير صياغة معالم مستقبل الجزائر المسلحة ، وترتب عن ذلك النتائج التالية :

أ - التقريب في الثقافة حيث أن ما انتشر من العناصر الثقافية الاستعمارية بعد الاستقلال لم يتأت للاستعمار يوم كان يباشر العملية بنفسه .

ب - تهيش الطاقة الشعبية والعناصر المخلفة وأصبح مصير الشعب يقرر دون أن يكون له رأى أو مساهمة فعلية حرة في صنع حاضره والتخطيط لمستقبله ، وهذا ما فوت تلك الفرصة التاريخية على الشعب للانطلاق الحضارية التى توفرت لها الشروط اللازمة من العنصر البشرى إلى الموارد المالية المعتبرة إلى العقيدة الجامعة المحفزة .

ج - اتباع المنهج الاستبدادى في تسير شؤون البلاد ، وهو ماجعل النظام يحرم الوطن من كفاءات معتبرة ، كما اضطرت هذه السياسة إلى رفض أى صوت ناقد ، بتجاهله أحيانا وإسكاته بالقوة أحيانا أخرى .

د - إبعاد الإسلام ، عزل النظام عن الإرادة الشعبية التى كان ينبغي أن يستمد منها الشرعية التى يمنحها الشعب عن الاختيار ، لا المصادقة على ما يتقرر في غيابها ، وعندما ينفذ النظام الدعم الشعبى بلجأ إلى البطش تارة وإلى الانتفاحيين تارة أخرى .

هـ - سياسة الحزب الواحد ، أقضت بالبلاد إلى الطريق المسدود وهذا ما جسده الانتفاضة (....) .

وللمخرج من هذه الأزمة يطرح هذا الاتجاه نفسه كبدل لحل هذه الأزمة وفق التصور الإسلامى ، " فهذه الأزمة لا يمكن لأى كان القدرة على حلها دون المساهمة الفعالة من كل أبناء الوطن المخلصين النزهاء والأكفاء ودون الرجوع إلى عقيدة الأمة ودينها الذى يمثل مفتاح شخصيتنا " . وهذا يتطلب :

أولا : الحكم : إن الإسلام دين ودولة وليس مجرد شعارات تعبدية لذا يجب أن يحكم الشعب بما يحقق المقاصد العليسا التى جاء بها الإسلام ويكون ذلك بـ :

أ - التطبيق الصادق لبدأ الشورى في اختيار الحاكم وفق إدارة شؤون البلاد .

ب - أن يكون الحاكم نائبا عن الأمة في التنفيذ ويكون مسؤولا أمام الله وأمام ممثلى الأمة من أهل الحل والعقد .

ج - أن يكون للشعب حق المراقبة المباشرة في إطار ضوابط ، تحقيقا لبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وهذا يتطلب إعادة صياغة الدستور والميثاق الوطنى وفق مبادئ الإسلام .

ثانيا : التشريع : أن وظيفة المجلس المنتخب تتلخص في وظيفتين أساسيتين :

١ - سن القوانين ومراقبتها وذلك بممارسة الاجتهاد

والشورى ، والإخبار ، والشجاعة ، والصنق ، والشعائر
التمهيدية .

ج - رفع مستوى التحصيل العلمی ، لتحرير الأمة من
التبعية العلمية والتكنولوجيا للبلاد الغربية .

د - وضع حد لسياسة الاختلاط ، خاصة بعدما تهيئت
نواحيها الوحشية على المستوى الثرى ، والأخلاقي
والعلمی ، ويرى فيها جريمة تركيبتها هذه السياسة فى حق
الجيل ، حيث يجعله نموذجاً فى شخصيته بما تعلمه نظرياً وما
تفرسه عليه علمياً .

هـ - إعداد العلمين إعداداً متكاملًا علمياً وأخلاقياً
وتربوياً .

سادساً : الثقافة : مراجعة السياسة الثقافية لتصبح
منسجمة مع ثوابت الأمة وأصالتها الإسلامية .

سابعاً : الأسرة : أهم عامل فى صيانتها هو حسن
الإعداد والتربية لكل من الرجل والمرأة وفقاً على أساس
القواعد التالية :

أ - المرأة يجب أن ينص القانون على حقها فى التفرغ
للمهمة الأساسية التى تفرضها عليها فطرتها ، كما يجب
على المجتمع أن يحضر عملها الثرى عملاً اجتماعياً تكافأ
عليه مادياً وأدبياً

ب - بالرغم من كون قانون الأسرة خطراً إيجابية لكن
ينبغى بتر مالم يكن محروساً بالأحكام الشرعية المتعلقة
بحماية النسل والارض والأسرة .

ثامناً : الحريات السياسية : يجب أن تقوم على التواعد
التالية :

أ - ضمان الحريات العامة لكل المواطنين مع مراعاة
مقدرات الأمة .

ب - ضمان حرية الدعوة ونشر تعاليم الإسلام وإصلاح
المجتمع بكل وسائل النشر ، مع توفير الحصانة للأمة
والدعاة ، وأن يحاسبوا على كل فعل أو قول يجرمه الشرع .

ج - توفير حرية النقد والرأى لكل من يتولى الإشراف
على مصلحة عامة دون التعرض لميانه الخاصة فى حدود
الأداب الشرعية .

د - حرية الاجتماع والتنظيم بما يتيح الفرصة لكل أبناء

الجماعى ، وهذا يستلزم أن يكون فى المجلس هيئة تراقب
القوانين حتى لا تتصادم ونصوص الشريعة أو روحها ، وهذا
يتطلب من المجلس أن يتقيد بالضوابط التالية :

• ليس من حقه أن يلقى حكماً مبنياً على نص شرعى
صحيح فى ثبوته ودلالته .

• أن لا يصدر قانوناً يخالف مقاصد الشريعة أو نصوصها
القطعية .

ثالثاً : القضاء : يجب فصل القضاء ، وفتحته الاستقلالية
ليتمكن رجل القضاء من ممارسة مهمته بكل حرية مع
الشعور بالأمن على نفسه ، على أن تكون القوانين التى
يحكم بها منسجمة مع روح الأمة ، وعقيدتها ، لذا يجب أن
تظهر المنظومة القضائية من كل رواسب القضاء الاستعماري
لتصبح نابعة من واقع هذا الشعب المسلم ، وهذا يقتضى أن
ينص فى تكوين رجل القضاء بالجانب الشرعى .

رابعاً : الإعلام : لكن يقوم بوظيفته يجب التأكيد على
الجوانب التالية :

أ - حصصه من كل مادة إعلامية تنقلية تستهدف
طس معالم شخصية الأمة ، أو تكوين الأنماط الاستهلاكية
الغريبة ، وهو ما جعل الاغتراب الثقافى تكثر مظاهره فى
المجتمع .

ب - فكيته من أداء الرسالة الإعلامية بكل حرية فى
إطار الضوابط الشرعية .

ج - اعتبار رسالة الإعلام مكمل لرسالة مختلف الأجهزة
التي تربي وتعلم وتنشئ ، لذا يجب أن تراعى إحالة الشعب
فى كل مادة تنقلية تبث عن طريق أجهزة الإعلام .

د - وهذا يستلزم تشكيل هيئة متخصصة لرعاية الآداب
العامة فى البرامج .

خامساً : التربية : يؤكد فى صياغة المنظومة التربوية
على ما يأتى :

أ - اللغة العربية لتصبح أداة للتفكير والتعبير .

ب - غرس القيم الأخلاقية الإسلامية فى نفوس الشعب
مع التركيز والعناية بقيمة الحرية وضبطها ، والعدالة ،

الأمة لأن يشعروا بواجب حماية الحرية التي يتمتعون بها .

تاسعا : الاقتصاد : يجب أن ينظم وفق الضوابط الشرعية التالية :

أ - فتح السبل الشرعية للكسب الحلال في التجارة والصناعة والزراعة .

ب - تشجيع الاستثمار الاقتصادي في القطاعات التي تسد احتياجات الأمة وتوفر مناصب الشغل .

ج - إعادة ثقة المواطن في الدولة ليطمن على مستقبل رؤوس أمواله وثروته .

د - إعادة النظر في توزيع الأراضي الزراعية ومنحها لمن يطمحها كما يجب إعادة الأراضي المأخوذة من أهلها الشرعيين في إطار الثورة الزراعية .

عاشرا : السياسة الخارجية : يجب أن تقوم على الثوابت التالية :

أ - أن تخضع لمبادئ الإسلام وأخلاقه وتراعى دوائر الانتماء فيكون تعاملنا مع العالم على أساس العدل مع الناس .

ب - أن تتبنى قضايا العالم الإسلامي العادلة ، وتنتشر الثقافة الإسلامية خارج الوطن .

هذا هو البرنامج البديل الذي تقدم به الاتجاه الإصلاحى في حركة الدعوة الإسلامية منذ بداية تأسيسه سنة ١٩٩٣ ليفرج لأول مرة من إطار المعارضة المتقطعة لنهج السلطة طارحا نفسه كبديل لها .

ولكن الرياح تهب بما لا تشعبه السفن ، إذ خرج المؤقر السادس لحزب جبهة التحرير الوطنى بقرارات تؤكد تمسكه بالسلطة في ظل نظام الحزب الواحد . لتنتظر الأحداث ، ابتداء من ٥ فبراير تاريخ الإعلان عن مشروع الدستور بديلا للمستور سنة ١٩٧٦ والذي قمت المصادقة عليه بتاريخ ٢٣ فبراير معلنا عهدا جديدا ، يقوم على أساس الدستور " القانون " بدل الدستور " المشروع " وعلى نظام التعددية بدل نظام الحزب الواحد . فكان لحركة الدعوة الإسلامية موقف ، ستعرض له لاحقا .

موقف الاتجاه السلفى من انتفاضة أكتوبر : يطلق على نفسه هذا الاسم طبقا لتعريف راشد الفزوشى (١٤) . من

أبرز رموزه الإمام على بلعاج . حاول هذا الاتجاه ركوب الأحداث ابتداء من ٧ أكتوبر ١٩٨٨ وتوجيهها للرجعة الإسلامية ، باعتبارها ثورة إسلامية قام بها " عصاة " من عامة المسلمين داعيا إلى المشاركة الفعلية في الأحداث ابتداء من ٩ أكتوبر ، مما جعله يدخل في جدل فقهي مع رموز الاتجاه الإصلاحى بزعامة الشيخ سحتن ، معيدا بذلك إلى الأذهان اختلاف رموز الدعوة حول حركة برولى سنة ١٩٨٥ . فبرى هذا الاتجاه من بين من رأوا أنها ثورة على المظالم وغياب العدل والإنصاف بين الناس ومخاطبة لرموز الطوائف ، ودعوة لتطبيق شرع الله بحرمها الشئ الذي جعله يدخل طرفا ابتدأنا من ٩ أكتوبر بحجة عدم وجود نص من كتاب الله يحرم ذلك (فكل قضية مالم يكن يحرمها نص فهي تدخل في المصالح المرسله يقوم بها المسلمون ويعمل بها (١٥) مدلا على وجوب المشاركة بقوله تعالى " إن طائفتين من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوها بينهما فإن بثت إحداها على الأخرى فقاتلوا التي تغي حتى تفي إلى أمر الله " .

وفي هذه الحالة اقتتل الشعب مع الحكومة فبثت هذه الأخيرة فلابد من قتالها ، وحصل برأى الغزالي الذي يذهب إلى وجوب القتال على المسلم في ثلاث حالات وهي : الفتنة ، تأمين الدعوة ، والحفاظ على الدم والمال . ووفق رأى عبد الله العزام الذى جاء في كتابه " الرسالة الخالدة " والذي يؤكد وجوب القتال لنصرة المظلوم ، فردا وجعاعة ولم يتوقف هذا الاتجاه في تبرير موقفه بل ذهب إلى توظيف مواقف السلف الصالح من أمثال أبو بكر الصديق ، والإمام بن تيمية في موقفه من غزو التتار لدمشق ، ومواقف رجال الإصلاح في الجزائر ، مثل مشاركة عبد الحميد بن باديس في المظاهرة التي نظمت سنة ١٩٣٤ ودعوته للقيام بحركة احتجاج على المضايقات التي تعرض لها التعليم الحر من طرف الإدارة الفرنسية سنة ١٩٣٨ .

أما هدفه من هذه المشاركة على شكل مسيرة هو المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية وليس إزالة نظام الحكم . وما يتميز به موقف الاتجاه هو غياب البرنامج البديل ، بالرغم من محاولة تبنيه للبرنامج الذى طرحته جماعة الإصلاح .

موقف حركة الدعوة الإسلامية من دستور ١٩٨٩

قمت المصادقة على الدستور (القانون) لسنة ١٩٨٩ بنسبة ٤٣ ر ٧٣/ من مصور الناخبين " بنهم " ليصبح بديلا للدستور المشروع " الذى قمت المصادقة عليه سنة ١٩٧٦ فكان لحركة الدعوة الإسلامية موقف ظهر من خلال البيان

- ١- القرآن هو المصدر الوحيد للدستور .
- ٢- الحريات الأساسية لا تنضبط إلا بقوانين هذه الأمة .
- ٣- إن الأسرة والمنظومة التربوية تستلهمان قوانينهما من التربية الإسلامية ومقاصدها .
- ٤- يجب تحديد مهام المجلس الإسلامي الأعلى لسدى الرئاسة .

هذا وإن التيار الإسلامي لم يقل شيئا حول الاستفتاء لأنه يعتقد أن هذا موقف الشعب الذي بلغ من الوعي والإدراك ما يخلو له حرية تقرير مصيره بنفسه . والفرق واضح بين موقف الشيخ سحنون ، ومحفوظ نعناح ، وخاصة فيما يتعلق بالنقطة الأولى والرابعة لكل منهما ...

ليعلمنا فيما بعد أنهم كونوا بتاريخ ١٨ فبراير من مسجد السنة بباب الراد بعد تجميع لمجموعة من الأئمة قتل مختلف مناطق البلاد عن تشكيل جبهة إسلامية للخلاص الوطني (١٧)

حقيقة تطور الحركة الإسلامية : السؤال المطروح هو كيف تطورت هذه الحركة ، والتي تظهر كأنها موحدة حيناً ، ومنقسمة بعده رموزها أحيانا أخرى ؟ وكيف انطلقت من الممارسة لمشروع سلطة قائمة إلى بديل لسلطة متحولة ؟ حقيقة الإجابة عن شطري هذا السؤال يمكن أن تكون كاملة في طيعة الحركة الوطنية قبل ١٩٥٤ بصفة عامة ، وفي طيعة تركيبة جمعية العلماء المسلمين قبل حلها سنة ١٩٥٦ بصفة خاص ، ولضيق المقام سنركز على تطورها ابتداء من سنة ١٩٦٢ .

بدأ نشاط هذه الجماعات في الشهر الأول من الاستقلال ، بشكل فردي ، اعتمادا على الزعامات القديمة لجمعية العلماء أمثال الشيخ الشير الأبراهيمي ، ففي ١٦ أغسطس ١٩٦٢ وجهت " لجنة الثقافة الإسلامية " نداء إلى المكتب السياسي طالبه بالاهتمام باللغة العربية والإسلام وفي ٢١ من نفس الشهر وجه " علماء الإسلام واللغة العربية " نداء إلى الشعب الجزائري ردا على مطالب فدرالية جبهة التحرير بغرنا دولة " لائكية " . لكن هذا النشاط الفردي سرعان ما أخذ شكلاً منظماً بتأسيس جمعية القيم تحت رئاسة الشيخ الهاشمي التيجاني ومعاوضة الشيخ عبد الطيف سلطاني وأحمد سحنون والشيخ مصباح ... الخ .

هذه الجمعية التي تكتت بعد فترة قصيرة من فرض نفسها على الساحة السياسية ، من خلال النشاطات التي أصبحت تقام بها في مساجد العاصمة ، متخذة من " نادى

الذي أصدرته لأول مرة باسم " التيار الإسلامي " والذي أمضاه كل من أحمد سحنون ومحفوظ نعناح ومكي عبادة ، وكان دعوة صريحة للتصويت " بنعم " شريطة إضافة النقاط التالية :

- ١- الإسلام هو المصدر الأساسي والوحيد للتشريع .
- ٢- ضرورة ارتباط الحريات الأساسية بقيم الأمة الجزائرية .
- ٣- استلزام قانون الأسرة من الشريعة الإسلامية ومقاصدها .

ولكن هذه الوحدة التي ظهرت من خلال إضفاء ثلاثة عناصر من رموز حركة الدعوة الإسلامية سرعان ما انهارت بإعلان الشيخ سحنون في بيان له بتاريخ ١٩ فبراير ١٩٨٩ عدم مسؤوليته على ما جاء في البيان " عنوانا وعضونا " ليبر عن موقف اتجاهه في بيان بتاريخ سابق عن الأول ، ١٥ فبراير ١٩٨٩ على النحو التالي :

١- ليس بين مواد هذا الدستور والانسجام والتكامل ، بحيث لا يرم عهدا ثم يتنقضه .

٢- لا يزال الإسلام لم يحتل المقام اللائق في الدستور ، إذ لم ينص على أن الإسلام مصدر التشريعات .

٣- الحريات الأساسية التي يمنحها الدستور غير مقيدة بالمبادئ الإسلامية .

٤- المجلس الإسلامي الأعلى غير واضح الاختصاص والوظيفة ، إذ ينبغي أن يراقب جميع " مناشط " سياسة الدولة ، باعتبار الإسلام منهاج حياة كامل .

٥- آثار الترجمة والتفريب ، والتلفيق بادية في محتوى الدستور ومواده ، إذ هذا الدستور لا شك تطور إيجابي ولكنه يبقى قاصرا مادام لم يرتفع إلى مستوى آمال الجماهير الشارقة إلى حياة في ظل الإسلام شرعا ومنهاجا .

أما محفوظ نعناح فقد أصدر بيانا (١٦) بتاريخ ٢٢ فبراير ١٩٨٩ هذا نصه :

" الجزائر بلسد الإسلام والمجاهد ، أكدت ذلك ثرواتها المتعددة ، وبعد الاستقلال وقع إعمال لأهم مقومات هذه الأمة وهذه الأيام عرض على الشعب الجزائري مشروع التعديل الدستوري الذي يضم في بنوده إيجابيات لا تخفى على ذوي الألباب ومع هذا فإن التيار الإسلامي يقترح ما يلي :

الممارسة السرية اعتمادا على العمل المسجدي ، ظهرت الحركة بقوة خلال الموسم الجامعي ١٩٦٨ - ١٩٦٩ عندما بادرت مجموعة من الطلبة بتشجيع من مالك بن نبي بتأسيس مسجد الطلبة بجامعة الجزائر ، الشيء الذي اعتبر بداية تحول في طبيعة هذه الحركة بتمركزها داخل الجامعة واعتمادها على عنصر جديد هو العنصر الطلابي بصفة عامة و " الفرنسي " بصفة خاص ، فتحول الصراع حيناً إلى مساجلة ، ووصفة مركزة بينها وبين اليسار وبزجل الصراع مع السلطة إلى سنوات لاحقة .

وأصبحت كليات العلوم الدقيقة وكلية الطب بصفة خاصة ، تشكل مخزوناً لتجنيد العنصر المثقف ذو التكوين الطبي ، العارف لقيم الغرب إلى جانب القيم الإسلامية ، هذا العنصر لم يكن طرفاً فقط ولكن قائداً موجهاً للحركة . أما كليات العلوم الإنسانية فكانت ميدان اليسار بلامنازع ، وهذه المفارقة في الواقع الجزائري لها أكثر من دلالة سوسيولوجية .

التفت الجماعة في هذه المرحلة حول مالك بن نبي بعد استقالته من منصبه بوزارة التعليم العالي لبتفرغ لشئون الدعوة ، مما أفرز واقعاً جديداً نتج عن التطور الجديد للعمل ، اعتماداً على فكرة ووعي جديد لا يقدر عليه إلا الشباب المثقف " حسب تعبير أدبيات الحركة ، وهلى نقد التجربة السابقة المقتدة ما بين ١٩٦٤ - ١٩٦٩ والتي عجزت عن مواجهة اليسار " في شكله المطلق " .

وبهذا أضحي خطاب مالك بن نبي الخطاب الوحيد المؤثر في الأساطير الجامعية ، مركزاً على إبراز الذاتية الإسلامية والشعور بها في مواجهة الناتية الغربية التي سيطرت على الوسط الجامعي ، هذا من خلال ملفتي الفكر الإسلامي الذي عقد أول مرة بثنائية عمارة ورشيد باين عكنين في ١٠ يناير ١٩٦٩ ، وبعد سلسلة من هذه المنقليات شرعت السلطة أنها معنية بالأمر بعدما تبينت خطورة هذه المنقليات ، ووضعت يداً عليها بحجة التطوير والتحسين ، إلى جانب هذا ركز هذا الاتجاه " القديم الجديد " على إقامة المعارض الإسلامية وبيع الكتب والمجلات الإسلامية ، والورشات العلمية التي أصبح ينظمها الطلبة كل سنة بمناسبة العطلة الصيفية ، إلى جانب إنشاء مجلة مسجد الطلبة مما أدى إلى تطور فكر جديد يمكن أن نطلق عليه " بتيار الجزائر الإسلامي " وهنا وجدت السلطة كذلك نفسها معنية فأصدرت مجلة " الأصالة " سنة ١٩٧١ بهدف الدفاع عن ثلاثة السلطة : الثورة الصناعية ، الثورة الثقافية ، الثورة الزراعية ، التي كانت عرضة لهجوم مكثف من طرف هذا التيار ، لكن الهدف

الترقي " مهد تأسيس جمعية العلماء مقراً لها ، إلى جانب إصدار مجلة شهيرة تحت عنوان " التهذيب الإسلامي " ، وابتداء من سنة ١٩٦٤ بدأت تدخل في صراع منظم مع السلطة الناشئة التي كان يتزعمها أحمد بن بيل ، هذا الصراع الذي نتج عن محاولة هذا الأخير تهميش الانحياز الإسلامي دون الاعتماد عن ثلاثة ابن باديس الشهيرة - الإسلام ديني - والعربية لغتي - والجزائر وطني ، موظفة - أي السلطة - المؤسسة الدينية لتبرير مشروعها الاجتماعي والذي يقوم على أسس مغايرة لتلك التي كانت قائمة قبل سنة ١٩٦٢ ، هذا المشروع تبلور في ميثاق طرابلس وبدأ يأخذ شكله النهائي في ميثاق الجزائر الذي صادق عليه المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني ١٩٦٤ ، مما دعى الشيخ البشير الإبراهيمي إلى التنديد بهذا المشروع في ١٦ أبريل من نفس السنة (١٨) ، ناقدا اعتماد السلطة في رسم سياستها وتوجيهاتها على " المقاهب المستوردة " لاعلى أساس العروبة والإسلام ، الشيء الذي أصبح ينذر بقيام حرب أهلية حسب قوله. هذا بالرغم من معارلتها التوفيق بين الإسلام والاشتراكية اعتماداً على استراتيجية " الثلي - التاكيد " وخاصة عندما يتعلق الأمر بإشكالية الصراع الطبقي ، مبرزة خاصية العدالة في الإسلام ، وهذا للحصول على كفاية رجال الدين ، وتبريراتهم لمساواة المتبعة في محاولة التوفيق بين الرغبة الكامنة للجمع في اعتماد الإسلام كمرحلة لمصلحة التنمية ، وبين " اللاتكيد " التي ينادي بها تطبيقاً للإطار التكنوقراطي الشرف على عملية التنمية .

هذا التحالف الغريب بين الإسلام والمشروع الاجتماعي للسلطة الذي يقوم على " الاشتراكية " نهجا - كان هدف جمعية القيم منذ تأسيسها - بالمحاضرات والتجمعات الدينية ، وخاصة المقالات التي كانت تنشر في مجلة " التهذيب الإسلامي " ، التي كانت اللسان المعبر لتصورها للبدل الإسلامي في الجزائر ، مركزة لإبراز معالم هذا البدل على المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية على وجه المجتمع الجزائري من وجهة نظر العقيدة الإسلامية كما جاء في العنوان الفرعي للمجلة (١٩) . عرفت جمعية القيم أول صدام لها مع السلطة سنة ١٩٦٤ أدى إلى عزل رئيسها الشيخ الهاشمي التيجاني من منصبه الرسمى كأمين عام لجامعة الجزائر ، وبعد فترة من المناوشات منعت من مزاوله نشاطها في عهد الرئيس بومدين في ٢٢ سبتمبر ١٩٦٤ ، بعد اتخاذها موقفاً من قضية محاكمات الإخوان المسلمين يحصر ، لتتخلل بذلك حركة الدعوة الإسلامية مرحلة السرية .

حركة الدعوة والجامعة : بعد ثلاث سنوات من

بأي أحد . ولا يُلحق بنا كسملين أن نتهم ديننا أو نرجمه بالنقصان أو بأنه غير صالح لزماننا هذا . أو بأن نظام الإسلام عاجز عن حل مشاكل هذا العصر .

٣- إن الاشتراكية معروفة لمن درسها في كتبها وعرف مبادئها التي وضعها ووضعها الأولون والآخرين إذ هي المرحلة الأولى للشيوعية . كما صرح بهذا رئيس الحكومة السوفيتية في وقت توليه للرئاسة ، زعيمها " خروشوف " صرح بهذا للوفد البرلاني المصري الذي زار موسكو سنة ١٩٦٠ برئاسة أنور السادات الرئيس الحالي للحكومة المصرية . فإذا رغبنا بالاشتراكية الآن فإننا سننقل للشيوعية فيسأ بعد ما في هذا شك لهذا نقول بكل صراحة وبدون التردد . إن الإسلام بعقيدته وأخلاقه وتشريعه ومبادئه وأهدافه لا يلتزم مع الاشتراكية في عقيدتها وأخلاقها وتشريعاتها ومبادئها وأهدافها ، فبينهما المنافاة التامة في كل الأهداف ، ومن ادعى الإسلام والاشتراكية هما في التشريع سواء قابلناه بإبقاء الإسلام والاستغناء به عن الاشتراكية طالما أنهما سيان ، ومن قال أنخذل الاشتراكية كمنهج قلنا له : وماذا أبقيت للإسلام ؟ وهل الإسلام غير منبج للعبادة ومن جعل الله له منهجاً فلا يسرع له أن يتخذ من عبده أو من غيره منهجاً قال الله تعالى : (وإن هذا صراطي مستقيم فأتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) . ومن العار أن يرمى الإسلام بالتأخير ، ونقصان تنظيمه في الشؤون الاقتصادية أو غيرها ومن نظامه اقتبست بعض الدول الأوروبية ما رأته صالحاً لمجتمعها ، والإسلام يخالف الاشتراكية في شتى المجالات منها :

أ - أن الإسلام أوصى بالإيرث بين الأقارب وذوي الأرحام . والاشتراكية تبطل بتشريعاتها المخالفة لنص القرآن وفي هذه المخالفة تعطيل وإبطال لأية الفرائض وهي قوله تعالى : (يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين إلى آخر الآية) (من سورة النساء) .

ب - إن الإسلام أحكم رباط الأسرة برباطه الروحي والأخلاقي في دائرة العقل الصافي ، أما الاشتراكية فقد حلت ذلك الربط المتيقن وجعلت الأسرة مفككة الأراسر فلا رباط بين أفرادها ولا راحة في وسط العائقة . فتصدت الزوجة على زوجها ، والزوجة على زوجها وعصت البنات أباهن وأمهاتهن ، وشق الولد عصا الطاعة إلى آخر ما هو معروف ، وبهذا نشأت الأسر وخرقت البيوت والمنازل ، وامتلأت أماكن اللهي وما لا يليق بالمجتمعات المتحرفين والمتحرفات وتقلص في ظل ذلك الاحترام المتبادل الذي كان يسود أفراد الأسرة المسلمة .

لهذه المجلة كان مزدوجاً .

أولاً : محاولة ترضية حركة الدعوة الإسلامية التي تنامت بسرعة .

ثانياً : كوسيلة لتبرير الثلاثية المذكورة من وجهة النظر الإسلامية من خلال إبراز تصورها - أي السلطة - لإشكالية " الأصالة " مختصرة في إعطاء لغة القرآن مكانتها ، وإحياء قيم العدالة والمساواة في الإسلام .

ولكن هذه السياسة لم تزد حركة الدعوة الإسلامية إلا قوة ، متخذة من صدور قانون الثورة الزراعية (٧٠) ميداناً لصراع يتراوح بين التأييد المشروط ، والمعارضة المطلقة ، الشئ الذي أدى إلى تبلور اتجاهين متعارضين : الأول : الاتجاه المتشدد بزعامة أحمد سحنون وعبد اللطيف سلفاني ، ويذهب إلى القول " إن الصلاة على أرض مؤمنة محرمة شرعاً " .

الثاني : يرى في الثورة الزراعية تطبيقاً لبدأ العدالة في الإسلام معيباً عليها محترها الشيعي فجات معارضته مذهبية (DOGMATIQUE) وليست مبدئية ، ولكن هذا التيار ظل محصوراً في الأوساط الجامعية ، ومن أبرز رموزه رشيد بن عيسى حالياً وبين بريكة ، تاركا المساحة إلى الأول وخاصة أثناء مناقشة قانون الأسرة سنة ١٩٧٥ ليهرب أكثر أثناء مناقشة ميثاق سنة ١٩٧٦ ، والذي أصدر فيه الفتوى التالية :

١- إن هذا الميثاق قد أكثر من ذكر الاشتراكية وعقيدتها وأخلاقها مما يفهم منه إنما جاء بالاشتراكية وعقيدتها وأخلاقها ليحل بها محل الإسلام وعقيدته وأخلاقه ، فالسلم ليس له عقيدة وأخلاق غير ما جاء به الإسلام .

٢- إننا مسلمون ولنا في ديننا الإسلام ونظامه ما يكفينا وخفيانا عن غيره ، وهو كامل في تشريعه شامل لمنظومات الحياة الكريمة والشريفة ، لهذا لا يجوز - في أي حال من الأحوال - أن نبدله بغيره من التشريعات ، سواء كان ذلك في باب الاقتصاد أو غيره ، ومهما كان هذا الغير ، ذلك لأن الله تعالى قال في القرآن الكريم : (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) وقال : (وما كان لؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) ومن بعض الله ورسوله فقد ضل خلافاً ميثاقاً . فلا يجوز للمسلم - إن كان صادقاً في إسلامه - أن يبذل شريعة الله التي اختارها لعباده - المؤمنين به - والحال بها أن فيها ما يكفي للمسلمين ويسد حاجاتهم بتشريعاتها الحكم وقوانينها العادلة التي أعطت لكل ذي حق حقه من غير ظلم ولا إجحاف

في المشروع المذكور قوله : (حرية التفكير والرأي والتعبير بشرط أن لا تستخدم للتبليد من مكاسب الاشتراكية ... إلخ) .

أي المكاسب هذه التي يمتنها المشروع ؟ إن المكاسب هي مكاسب الشعب كله . لا لطائفة معينة . حصل عليها بواسطة ثورته المسلحة التحريرية لا بغيرها .

تركز حركة الدعوة في الأوساط الشعبية :

لكن هذه الفترة ، جاءت في فترة عنفران التجربة البومدينية ، وترسخ شخصيته الكاريزماتية ، الشيء الذي دفع حركة الدعوة للتركيز على العمل المسجدي أكثر ، وخاصة مساجد العاصمة غير الرسمية ، وبعد وفاة بومدين في ديسمبر ١٩٧٨ ، بدأت تنتشر ظاهرة " الدروس الخاصة " وهي عبارة عن دروس وعظية ذات طابع سياسي تتم في حلقات هدفها التوعية السياسية من منظور إسلامي تحضيرا للمواطن وتهيئه له على كيفية العيش في مجتمع يقوم على أساس تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية ، مركزا في ذلك على تحليل الوضع الاجتماعي في مستوياته الثلاثة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية ، مبرزة معالم الحل الإسلامي للمشاكل التي يعاني منها المجتمع .

إلى جانب هذه الدروس أدت انتصارات الثورة الإيرانية إلى إغراز شعور بضرورة توحيد حركة الدعوة الإسلامية ، فكان ملتقى " العاشر " سنة ١٩٧٩ والذي ضم الاتجاهات التالية (٢٢) :

- ١ - الاتجاه السلفي وهو ما أسميناه الاتجاه الإصلاحى .
- ٢ - الاتجاه الإخوانى .
- ٣ - جماعة التبليغ .
- ٤ - جماعة الطليعة .
- ٥ - الاتجاه الصوفى .

وانطلاقا من هذا الملتقى خرجت الدعوة من أسوار الجامعة لتتلقى في الأوساط الشعبية والتي كانت فيها (غائبة - حاضرة) دائما ، وازدادت قاعدتها اتساعا ابتداء من سنة ١٩٨٠ نتيجة سياسة " الانفتاح والمراجعة " التي تبنتها السلطة الجديدة بقيادة السيد الشاذلى بن جديد ، هذه السياسة التي كانت تحتاج إلى تصفية الاتجاهات التي كانت تساند سابقتها أعطت الفرصة لحركة الدعوة أن تنمر على حساب اليسار ، ولكنها كانت تنزق إلى أكثر من الصراع مع هذا الأخير . هذا ما تجسد في حوادث السنين الثورية ، ففي ١٩ مارس ١٩٨٦ قامت بعض الجماعات المنتمية لحركة الدعوة الإسلامية ، بتعطيل محلات بيع المحمور في مدينة الواد بالجانب الجزائري ، تبعها موجة منته في

ج - إن الإسلام يعترف بالملكية الخاصة والاشتراكية تنتزعها من أصحابها ، بالقرعة أو تمهدها بمقدار معين كما نشاء ، وفي هذا تعطيل للمواهب العقلية وتجميد للفكر الإنسانى ، وقتل للشعور بالكرامة الإنسانية ، كما في هذا أخذ المال من مالكة الشرعى بدون رضاه ، وهذا غصب لا يجوز فعله في الإسلام .

د - إن الإسلام أوجب على المسلمين إخراج زكاة أموالهم ، فتتخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم كما أوصى الرسول (ص) صاحبه معاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن والباء وقاضيا ، وعلى هذه الحظية سار خلفاء المسلمين ، فإنهم كانوا عريصين على ما يهني المسلمين لا على ما يفرقهم كما قال الرسول (ص) لسعد ابن أبى وقاص " إنك أنت تترك ورتكنا أغنياء خير من أن تتركهم يتكففون على الناس " حتى أنهم في بعض الأوقات لا يجدون فقيرا يدفعون له الزكاة كما ذكر هذا يحيى بن سعد قال : بعثني عمر بن عبد العزيز على صدقات أرفقية فانتضيتها وطلبت الفقراء نعطيلهم لهم فلم يجد بها فقيرا ولم يجد من يأخذ هذا حتى فقد أغنى عمر بن عبد العزيز الناس فاشترت بها رقيا فاعتقهم وولاتهم للمسلمين - أما الاشتراكية فإنها تنتزع الأرض والتخيل وغيرهما من أصحابها ، فإذا لم يبين للفلاح أرضه أو تخيله أو غيرها فلا زكاة عليه . والزكاة من الأسباب التي تنشر الرحمة والتعاطف والأخوة بين أبناء الشعب الواحد . وبإبطال القاعدة عظيمة من قواعد الإسلام ، وفي الزكاة توزع الثروة بين الفقراء والأغنياء لا تكديسها في صناديق معينة وحرمان أهلها منها ، وهي حق للفقراء على الأغنياء من الله .

هـ - إن الاشتراكية تزهد الناس في الدين بإبعادها لعناصرها الصالحة في المجتمع لتحل محلهم عناصر ساذجة في تفكيرها خاملة في حياتها ترضى بما يقدم لها ، لا تعرف من الإسلام إلا اسمه ، وبهذا تتمكن من حد نشاط دعائه ، وتعطيل قواعده الواحدة بعد الأخرى ، فلا صلاة ولا زكاة ولا صيام ولا حج وخاصة في أوساط الشباب الذين أسفدت عقيدتهم وأخلاقهم بمبادئها المنافية للفقرة .

و - إن الإسلام أعطى للفرد حرية الرأي والتفكير والقرول والتعبير . يقول الكلمة التي يراها نافعة ومفيدة يقولها وهو في مأمن ، ولو كان أمام أعظم شخصية في الدولة كالحليفة أو الأمير مثلاً من غير أن يخشى أذى أو ضرراً بعيبه في بدنه أو ماله ، أما الاشتراكية فإنها تهيجز على الإنسان ذاته ، وتحول بينه وبين هذا الحق الطبيعي الطبيعي للإنسان ، فلا يفكر ولا يعمر إلا فيما تراه هي ، كما جاء

الدين والسياسة في الجزائر

والثقافي والاقتصادي والاجتماعي وصار مؤشراً على سرعة الانحلال الخلقي والفساد .

٨ - الرشوة والفساد الممارسين في المؤسسات التربوية من الجامعة والإدارة وغيرها . مرض بيروقراطي لا أخلاقي خطير لا يسلم مجتمع إلا إذا تخلص منه .

٩ - تسوية مفهوم الثقافة وحصره في المهرجانات المأجنة إلا أخلاقية مما عرقل النظام التربوي وحال دون توصله إلى إبراز المواهب والنبوغ والكفاءات العليا التي تفتقر إليها البلاد للتخلص من التبعية الثقافية المفروضة .

١٠ - إبعاد التربية الإسلامية وتغريب الثقافة من المضمون الإسلامي زاد في تعميق الهوة واستفراحتها .

١١ - الحلقة الإعلامية المصغرة للإعلام الأجنبي والوطني لإبعاد الدولة عن الدعوة والصورة التي تهدد مصالح الدوائر الاستعمارية في بلادنا .

١٢ - إطلاق سراح الدين اعتقلوا دفاعاً عن أنفسهم ودينهم وكرامتهم .

١٣ - فتح المساجد التي أغلقت في الأحياء الجامعية والثانويات والتكسيبلات والمؤسسات الصالحية .

١٤ - عقاب كل من يتعدى على كرامة الأمة وعقيدتها أو شرعيتها وأخلاقها وفق الحدود الشرعية الإسلامية . "

ولكن هذه الدعوة للتعاون ذهبت إلى عكس ما كانت تهدف إليه :

فتحورت رغبة التعاون إلى مواجهة مع النظام وانقسام داخل الدعوة الإسلامية . فالعارضون (٢٥) يرون أن مطالبة السلطة بالرجوع إلى الإسلام والحكم بشريعة القرآن لم يكن وقتها وهذا للأسباب التالية :

أ - أسلوب المواجهة المباشر مع السلطة غير مجد ومضر بحركة الدعوة الإسلامية لأنه لم يشدد عودها بعد .

ب - الحركة ليس لها من الإمكانيات المادية ما يمكنها من مواجهة العدو الملحد (٢٦) .

ج - التصريح قد يؤدي إلى ضياع الحركة الإسلامية وانطلاقاً من هذا يجب :

١ - العمل على تكوين الشباب ، وشرح وتطبيق مبادئ الحل الإسلامي لدى الجماهير .

٢ - التركيز على تجنيد الشباب وتكوينه وتربيته على الطاعة لينفذ ما يؤمر به باسم الله .

أما فيما يخص موقف السلطة فقد كان هجرسي على ما أسماهم شريف مصاعبة عملاء الامبريالية (١) والذين يستعملون الدين كغطية لزج البلبلة والشك حول مكاسب

٢٨ مارس احتجاجاً على اعتقال أحد زعماء الحركة في مدينة الأغواط (٢٣) مما أدى إلى مقتل أحد أعضائها . أعتقه اعتصام بأحد مساجد المدينة وإصدار بيان إلى الشعب الجزائري يدعو إلى إعلان الجهاد ضد " النظام الملحد " .

ولكن سرعان ما انتقلت الأحداث إلى الجزائر العاصمة رمز السلطة السياسي ، حيث شهدت الأحياء الجامعية بمنطقية ابن عكثون ١٩٨٢ مصادمات بين اليسار وحركة الدعوة ولم تجد السلطة بدا من التدخل لإنهاء الحوادث ، أعتقه موجة الاعتقالات البوليسية ، وإغلاق المعاهد وبعض مساجد الأحياء الجامعية الشيء الذي اعتبرته حركة الدعوة الإسلامية سابقة خطيرة ترتكب ضد الإسلام في الجزائر ، فكانت المواجهة بعد دعوتها إلى صلاة جماهيرية في بهو الجامعة المركزية فسي ٤ نوفمبر من نفس السنة ، قدمت خلالها عريضة للسلطة لتكون قاعدة " التعاون " بينهما ، تتكون من أربع عشرة نقطة متضمنة تحليلاً للأحداث على أنها متاوردة مديرة من طرف الشيوعية العالمية والماسونية واليهودية والعنصرية والبعثية (٢٤) الغرض منها توريث الدولة عن طريق استخدام أجهزة (...) لضرب الإسلام ، ونظراً لخطورة الموقف فإن التعاون المشترك بين العناصر الطبية في الأمة أصبح ضرورة شريطة العودة الصادقة إلى الإسلام وهذا يتطلب النظر في السبلات التالية :

١ - وجود عناصر في مختلف أجهزة الدولة معادية لدينا مشروطة في خدمة عدونا .

٢ - تعيين النساء والشبهويين في سلك القضاء والشرطة .

٣ - تعطيل حكم الله الذي كانت نتيجة حتمية للفوز الاستعماري فلا بد من إقامة العدل بين الناس بتطبيق شرع الله .

٤ - حرمان المواطن من حريته وتجريده من حقه في الأمن على نفسه ودينه وماله وعرضه .

٥ - عدم توجيه التنمية الاقتصادية وجهة إسلامية رشيقة بإزالة كل المعاملات غير الشرعية وتيسير السبل الشرعية لاكتساب الرزق الحلال من زراعة وصناعة وتجارة وتسوية الناس في فرض الاستفادة من خبرات البلاد بدون تمييز .

٦ - تفكيك الأسرة والعمل على إجلائها وإزهاقها بالمعيشة الصحية كانت سياسة مارستها فرنسا وقيت قارس حتى اليوم ، بالإضافة إلى معارضة وضعها على غير الشريعة الإسلامية تحت شعار نظام الأسرة .

٧ - الاختلاط المفروض في المؤسسات التربوية والإدارية والعلمية انعكست نتائجها السيئة على المردود التربوي

الجماهير ، وإلى بكراة الأفراد ، هم بالضرورة عملاء للمرابية التي تحاول إلهانها بواسطة صراعات هامشية مستغلين التناقضات التي يعرفها المجتمع الجزائري .

بعد هذا قدم (٢٩) من الذين تورطوا في أحداث بن عكنون إلى المحاكمة أعقبتها عملية اعتقالات شملت رموز حركة الدعوة الإسلامية من بينهم أحمد سحنون (٢٧) وعبد اللطيف سلطاني (٢٨) وعباس مدني (٢٩) وخمسة أساتذة من باب الزوار ، وخمسة من الطب وعشرة أساتذة من جامعة الجزائر ، الشيء الذي زاد في حدة الصراع بين أنصار حركة الدعوة الإسلامية والنظام ، وانتقاله من حرب البهائيات إلى العنف المسلح ، ففي ١١ ديسمبر ١٩٨٢ فتح أحد أعضاء حركة الدعوة النار على نقطة مراقبة ، مما أدى إلى تكثيف الحملة البوليسية ضدها وكشف النقاب عن حركة مسلحة يتزعمها أحد المجاهدين القدامى ، الأمر الذي حفز السلطة على تغيير موقفها بشكل حاد ، وظهر هذا في المواجهة المفتوحة والعنيفة ابتداء من ٢٩ أبريل ١٩٨٥ تاريخ الإعلان عن حركة بوعلى التي كانت استجابة شرعية لمرقع هذا الأخير دفعه إلى تكوين منظمة مسلحة تحت قيادته العسكرية وزعامة الإمام عبد القادر شيوطي . هدف هذه الحركة إقامة حاكمية الله على الأرض وفق برنامج سياسي يتكون من ثلاثة عناصر (٣٠) : ١ - تحريم الزنا . ٢ - غلق محلات الخمر ومنعها . ٣ - منع الاحتلاط . لكن السلطات الأمنية استطاعت القضاء على هذه الحركة بعد سبعة عشر شهراً من المواجهة المسلحة ، في ٥ يناير سنة ١٩٨٧ وانقسام حركة الدعوة في موقفها من الحركة إلى اتجاهين :

الأول : الاتجاه الإسلامي : ذهب إلى القول بعدم شرعية الخروج على الحاكم ونفى صفة الشهادة لمن يموت في مثل هذه المعارك .

الثاني : الاتجاه السلفي : ساند الحركة شرعاً بحكم أنها " حركة انتفاضة ثورية إسلامية ، ولكنه انتقدها

الهوامش

١ - بحث قدم في الندوة التي عقدتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالقاهرة بعنوان " الدين في المجتمع العربي في الفترة ما بين ٤ - ٧ أبريل ١٩٨٩ . و " فضاء فكرية " تشكر الجمعية لتفضلها بالموافقة على نشر هذا البحث في " فضاء فكرية " .

٢ - حركة تيزي زو . ١٩٨٠ - حركة وهران ١٩٨٢ - حركة قسنطينة ١٩٨٦ .

نهجاً وتنظيماً لتأجل المواجهة بين السلطة وحركة الدعوة الإسلامية مدة ٢١ شهراً ، لتظهر هذه الأخيرة بكل اتجاهاتها على مسرح الأحداث في ٥ أكتوبر ، هذه الاتجاهات التي يمكن إرجاع حقيقتها إلى سببين رئيسيين هما :

أ - طبيعة تركيبة جمعية العلماء قبل سنة ١٩٥٦ .
ب - اختلاف الأسس المرجعية والتي لم تساهم فيها حركة الدعوة الإسلامية إلا بالقسط القليل والتي تتنوع بتنوع طبيعة التكوين والانتماء الاجتماعي لمناخلى حركة الدعوة الشيء الذي انعكس سلباً على وحدتها وتفرعها إلى عدة اتجاهات مختلفة أهمها :

١ - **الاتجاه الإسلامي** بحكم كون جل رموزه من القيادات البارزة في جمعية العلماء وارتباطهم تاريخياً بجمعية القيم من أمثال عبد اللطيف سلطان ، الشيخ مصباح ، والشيخ أحمد سحنون .

٢ - **الاتجاه " الجزائري " الإسلامي** يمثل اتباع مالك بن نبي . بما هذا الاتجاه على إعطاء الهيدل الإسلامي صفة " جزائرية متخفاً من الجامعة مركزاً والبار هدفاً ، أبرز رموزه الشيخ بن بركة والشيخ بن عيسى .

٣ - **الاتجاه الإخواني** غا في الجزائر بعد الاستقلال يرجع تلاميذ الشيخ الفضيل الورتاني تمثل جمعية العلماء في القاهرة سابقاً ، من أبرز رموزه حالياً الشيخ محفوظ نبحان ، يعتمد هذا الاتجاه الفكر الإخواني في طبيعته القطبية حيث الحسم الروح الهجومية هما مرجعه .

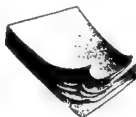
٤ - **الاتجاه السلفي :** لما هذه الاتجاه في الجزائر بعد سنة ١٩٧٨ ، أي بعد انتشار ظاهرة الدروس الخاصة وتيلور سنة ١٩٨٠ نتيجة النشاط المسجدي الذي كان يقوم به على بلحاج وجماعته في مساجد القبة وباب الواد .
هذه أهم الاتجاهات المتواجدة على الساحة السياسية حالياً ، والتي تحاول تقريب رؤاها بتأسيس رابطة الدعوة الإسلامية منذ أول مايو ١٩٨٩ .

- ٢ - انظر محمد حري : الثورة الجزائرية بين الواقع والأسطورة . أنوال السنة السابعة العدد ٤٤٦ ، ٢٧ أكتوبر ١٩٨٨
- ٣ - جريدة الشعب العدد ٧٧٦ ، ٦ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ٤ - جريدة الشعب العدد ٧٦٦ ، ٨ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ٥ - جريدة الشعب العدد ٧٧٦٣ ، ١٠ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ٦ - الجهاد الأسبوعي العدد ١٤٧١ ، ١٤ أكتوبر ١٩٨٨ .

Eslamique a Islamisme / machrek Juillet - Aout - Sept , 1988 P . 44

- ١٩ - التهذيب الإسلامي العدد ٥ . ٩ يونيو ، يوليو ١٩٩٤ .
- ٢٠ - مصدر قانون الثورة الزراعية في ٨ نوفمبر ١٩٩١ .
- ٢١ - هذا حسب شهادة منظم التجمع دودي محمد الحاج أنظر المرجع السابق .
- ٢٢ - هو أستاذ العلوم على سابق .
- ٢٣ - نلاحظ أن هذا استمرار خطاب جمعية القيم ١٩٩٥ .
- انظر مقال السيد الهائسي التيجاني - مقومات شخصياتنا في " التهذيب الإسلامي " العدد السالف الذكر .
- ٢٤ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٢
- ٢٥ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٢ .
- ٢٦ - FBURGAT نفس المرجع السابق ص ٥٧ .
- ٢٧ - العضو الإداري في جمعية العلماء المسلمين وعضو جمعية القيم سابقاً ، والواعظ بدار الأرقم حالياً .
- ٢٨ - أمين مسال جمعية العلماء المسلمين . مدير مركزها وعضو جمعية القيم سابقاً ، توفي سنة ١٩٨٤
- ٢٩ - مناضل حزب الشعب عضو المنظمة السرية (نفس المصدر) .
- زميل الشهيد الهريسي بن مهدي ، أحد الذين حصدوا بيسان أول نوفمبر ، سجن في نهاية الشهر الأول من ثورة ١٩٥٤ ، يحصل الآن أستاذاً بجامعة الجزائر - معهد علم النفس .

- ٧ - إشارة إلى جماعة على بلحاج .
- ٨ - إشارة إلى جماعة الشيخ محزون أحمد .
- ٩ - إشارة إلى مشروع الدستور الذي قدم يوم ١٣ أكتوبر يتضمن تنظيماً جديداً للوظيفة التنفيذية .
- ١٠ - إشارة إلى الجانب الثاني من الإصلاحات السياسية والتي أعلن عنها في ٢٤ أكتوبر وتتضمن تحويل حزب جبهة التحرير إلى جبهة تشارك فيها مختلف الحساسيات السياسية .
- ١١ - إشارة إلى انتخابات ٣ نوفمبر حول مشروع الدستور .
- ١٢ - إشارة إلى حزب الطليعة الاشتراكي الذي دعى إلى الامتناع عن التصويت في بيان صدر في " صوت الشعب " العدد ١٤٩ / ٢٣ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ١٣ - من عامة الشعب ، لا يتجاوز عمره ٣٤ سنة ، درس على يد شيوخ جمعية العلماء من أمثال التاسمي وعبد اللطيف سلطاني ، ولد في الراد بالجانب الشرقي كان يحمل أستاذاً للغة العربية
- ١٤ - راشد الفرشى ، حركة الاتجاه الإسلامي في تونس صفحة ١٣
- ١٥ - الطليعة الأولى ١٩٨٩ - دار القلم للنشر والتوزيع الكويت
- ١٥ - على بلحاج خطبة الجمعة مسجد باب الراد ١٤ أكتوبر ١٩٨٨ .
- ١٦ - جريدة أخبار - العدد ٢٧٤ ، ٢٣ فبراير ١٩٨٩ .
- ١٧ - Algérie Actualité' No. 1219, 23 Fevrier AU 1 er Mars 1989 .
- ١٨ - F, BURGAT , L' ALGERIE DE LA LAICIT



الحركة الإسلامية في تونس

مصطفى التواتي

١ - الخلفية التاريخية لظهورها

البلاد التونسية في جبلتها شريطاً ساحلياً ضيقاً بلا عمق ولا حواجز طبيعية مستعصية . وهو ما جعلها تتلقى المؤثرات الخارجية بسهولة وتتفاعل معها بنسب متقاربة بين مختلف جهاتها . فكانت لذلك مفتوحة لرياح البحر الأبيض المتوسط الحضارية تصطدم بها وتستوعبها وتشارك فيها وتعتمد إنتاجها .

مثل

تنظيم القضاء والأحياس والأوقاف وخاصة التعليم ، وذلك سواء بمحاولة تنظيم التعليم التقليدي في جامع الزيتونة أو ببعث تعليم عصري موازن مدني وعسكري .

وفي عهد المشير محمد باي * ، صدر سنة ١٨٦٤ أول دستور تونسي ولأول مرة في المنطقة العربية وهو الدستور المعروف بقانون " عهد الأمان " .

وقد اضطر خير الناش أمام منظم مراكز القوى التقليدية إلى الاستقالة والهجرة إلى تركيا ، ولكن الفكر الإصلاحى ظل يتميز ويتوسع على حساب معاقل المحافظة ولم يقتصر على خرجى المدارس العصرية من ذوى الثقافة المزدوجة ، بل تسربت الأفكار الإصلاحية إلى صفوف خرجى الزيتونة نفسها الذين برز من بينهم الطاهر الحداد النقابى والمصلح الاجتماعى المعروف خاصة بكتابه " إمرأتنا في الشريعة والمجتمع " الصادر في مطلع الثلاثينيات ، وفي نفس الفترة تمكن الجناح التحديثى العلماني في الحزب الحر الدستورى ، والمكون أساساً من مثقفى البورجوازية الصغيرة

هكذا كانت صبح الحضارة البونيقية ، ثم مع الحضارة الرومانية ، ثم مع الفتوحات الإسلامية ، وأخيراً وفي نهاية القرن الماضى مع صدمة الاستعمار الفرنسى ومن قبله مع رياح النهضة الأوروبية ، حيث كانت تونس إلى جانب مصر أول البلدان العربية التى تفاعلت مع الحركة النهضة الأوربية المتقدمة . وقد ترجمت النخبة فيها هذا التفاعل بالمبادرة إلى نشر الأفكار الإصلاحية والعمل على عصنة هياكل الدولة والمجتمع ، للخروج بالبلاد من وضـع " الاستقرار فى كنف التدهور " الذى كانت عليه ، وذلك بالأخذ عن الغرب والتسج على منواله .. فكانت كتابات أحمد ابن أبى الضيف والشيخ بهيم الخامس وكتـساب " أقدم المسالك فى معرفة أحوال الممالك " لخير الدين التونسي ، ومحاولة العصنة التى قام بها المشير أحمد باي خاصة بعد زيارته لفرنسا سنة ١٨٤٦ . لكن أهم حركة إصلاحية عرفتها البلاد آنذاك تتمثل فى الإصلاحات الهيكيلية التى قام بها خير الدين ولو بنجاح نسبي . وقد توجهت هذه الإصلاحات بالأساس إلى القطاعات التى تسطر عليها القوى الدينية التقليدية ، فـسـمى - خير الدين - إلى * مصطفى التواتي : صفحى وكاتب - تونس .

التحديثية في المجتمع ، ومن ناحية أخرى كان يوظف الخطاب الديني بعنوان حق الاجتهاد إضافة شرعية دينية على سياسة الكشافة التي كان يمارسها ضد المؤسسة الدينية خارج السلطة ، وكانت نتيجة هذه السياسة انكماش الأوساط الدينية والزيتونية المحافظة وخضوعها بعد فشل محاولة الانقلاب التي قامت بها عناصر قريبة من هذه الأوساط بزعامة الأزهر الشرايعي سنة ١٩٦٢ .

كل ذلك كان يوحى في نهاية الستينيات بأن النظام قد حسم المسألة الدينية لقائدية رؤية إصلاحية محدثية لا رجعة فيها .. ولا أحد كان يتصور أنه بعد مدة وجيزة سيكون المجتمع التونسي كله وسلطة بورقبة بالتحديد وجهاً لوجه مع عودة المكبوت .

٢ - عودة المكبوت

في سنة ١٩٦٩ عرفت البلاد التونسية صدمة حادة هزت لدى المواطن العديد من المسلمات والقناعات . وذلك عندما انتقل النظام البورقيبي على نفسه وأسقط التجربة " الاشتراكية " للسيد أحمد بن صالح الذي عُزل وسجن بتهمة الخيانة العظمى . وكانت المحاكمة والحملة الإعلامية التي نظمها خصوم السيد أحمد بن صالح هذه فرصة ليعلم الشعب إلى أي حد كانت السلطة تستغله وتكذب عليه . وبذلك اندلعت أزمة ثقة بين الرأي العام والسلطة وأثبت الحزب الوحيد الحاكم أنه فقد ما بقي له من رصيد شعبي كان قد اكتسبه إبان الحركة الوطنية .

ثم جاءت خطة " الانفتاح " الاقتصادي التي طبقتها النظام إبان وزارة السيد الهادي نويرة وبدعم مباشر من صندوق النقد الدولي والبنك العالمي . بكل ما يؤدي إليه ذلك الانفتاح في بلد تابع من تضخم للنشطة الاقتصادية الهامشية وإشاعة فوضوية للعقلية الاستهلاكية الاستغرافية ، وإثراء قاض للبعض على حساب الاقتصاد الوطني وأوسع الفئات الشعبية وتوسع حزام الفقر الذي يحيط بالمدن الكبرى في شكل أحياء قصديرية تضخم باستمرار على حساب الطاقة الحيوية للريف في بلد زراعي بالأساس .

كل ذلك أدى في تونس وبعد سنوات قليلة فقط إلى صدمة جديدة شطرت المجتمع إلى طرفين : البروجوازية الجديدة مدعومة بجهاز السلطة والحزب الحاكم من جهة ، ومختلف الفئات الشعبية من شباب وعاطلين وعمال منطفيين في الجهاز التقني القومسي " الاتحاد العام التونسي للشغل " الذي قاد المواجهة الدموية مع السلطة إبان أحداث يناير ١٩٧٨ .

ذات الثقافة المزودة من خريجي الجامعات الفرنسية خاصة بزعامة الحبيب بورقيبة ، من إلحاق هزيمة حاسمة بالجناح المحافظ المكون أساساً من الأوساط الزيتونية وأرستقراطية البلدية * بزعامة الشيخ عبد العزيز الثعالبي . وقد نتج عن هذا الانتصار تكوين الحزب الحر الدستوري الجديد على أنقاض الحزب القديم وتهميش قياداته التقليدية .

غير أن الأوساط الزيتونية والأوساط المحافظة المرتبطة بها ظلت تقاوم المد التعميري والحركة الوطنية العلمانية حتى نشب سنة ١٩٥٥ ، أي عند التوقيع على الاستقلال الداخلي ، الخلاف الدموي في صلب الحزب الحر الدستوري الجديد بين جناح الحبيب بورقيبة مدعوماً بالبروجوازية الصغيرة ، والنظفة الثقافية المتعديّة ومختلف القوى التحديثية ، وبين صالح بن يوسف مدعوماً بكبار التجار والملايين العقارين والجماد الفلاحين . فانضمت الأوساط الزيتونية إلى هذا الشق الأخير معلنة بذلك القطعية النهائية مع الحركة التحديثية العلمانية وزعامة الحبيب بورقيبة ، وما أن تمكن هذا الأخير من الانتصار على خصمه حتى ألحق ضربة قاسية بحلفاء ابن يوسف من الزيتونيين والأوساط الدينية المحافظة وذلك بإعلان النظام الجمهوري القائم على دستور وضعي منقول في أهم جرائده عن الدستور الفرنسي ، ثم ألغى التعليم الزيتوني وحل الأحزاب وألغى ممتلكات الأوقاف بملكية الدولة وألغى القضاء الشرعي لقائدية القضاء المدني وحده ، وأصدر مجلة " الأحوال الشخصية " التي تمنح تعدد الزوجات وتساوي بين المرأة والرجل في الحقوق والواجبات وتقر حق التبنى مع إلحاق التبنسي بالنسب .. إلخ .

وعمل النظام البورقيبي الجديد على ضرب جيوب المقاومة لحقطة التحديثية هذه بكل حزم وقوة مجتهداً الرأي العام الوطني إلى جانبه ، حتى انتهى بسرعة إلى ترويض المؤسسة الدينية واحتوائها ومحوها إلى جهاز رسمي طيع ، خاصة بعد ضمانه لولا بعض العائلات الدينية المعروفة ممثل آل " ابن عاشور " و " بالخرجة " ، واستعماله لهذا الولاء في إضفاء شرعية دينية على قراراته . بل وأعطى نفسه حق الفتوى باعتباره " إمام الأمة " ، فأنتى بالإقطار في رمضان للمساهمة في عملية التنمية التي سهاها بالمجاهد الأكبر ، وأعطى المثل بنفسه فشرّب كأساً من العصور أمام الصحافيين في وقت الإصساك . كما حدّ من الحج وروطه بعدة شروط ودعا إلى الاقتصاد في ذبائح عيد الأضحي حفاظاً على الثروة الجيوبانية ... إلخ ... وهكذا كان النظام البورقيبي يتعامل مع المسألة الدينية في اتجاهين : من ناحية كان يضرب مراكز القوى الدينية التقليدية ويتبع الأنحمار

حلقة دراسة واستقطاب للشباب في مسجد سيدي يوسف الكائن بقضاء مكنى قصر الحكومة بالقصبة ، وبدأ راشد الغنوشي بنشر المقالات المبشرة بالدعوة على صفحات جريدة " الصباح " وأسامة الانتشار وكذلك في مجلة " جوهرة الإسلام " التي ينضم صاحبها الشيخ المستأوى عضو اللجنة المركزية للحزب الحاكم إلى نواة الحركة الإسلامية ويصبح أحد رموزها . ثم أصبحت للحركة منابرها الخاصة متمثلة في عدة دوريات وهي " المراجعة " و " المجتمع " و " الحبيب " وسرعة تضخم عدد المريدن والانتشار فتعددت حلقاتهم واتسعت ومحاورت حدود العاصمة إلى داخل البلاد ، في شكل مخيمات متنقلة ، تدعو للدين والأخلاق الحميدة وتنتشر الثقافة الإسلامية وتنه إلى مخاطر " الفكر الستوردي " وتحرس على مقاومته .. وهذه النخبة بالذات هي التي لقيت أذاناً صاغية من لدن السلطة التي وجدت في هذه الحركة خير حليف لمواجهة المعارضة اليسارية النشيطة بالخصوص في الجامعة وفي أوساط المثقفين .

وانطلاقاً من هذا الموقف ، عملت السلطة على دهم الحركة الدينية وغطت الطرف عن نشاطها غير القانوني وحتى عن الخطاب السياسي التي كان يلقيها بعض رموزها في المساجد . وأغضت عينها عن تسرب عناصر الحركة إلى منظمات الشباب والكشافة ودور الثقافة ونسواي السينا ، كما تفاحت عن تداول عناصر الحركة لكتب المروودي وسيد قطب وأدبيات " الإخوان المسلمين " وزعيمهم حسن البنا ، وذلك في الوقت الذي كانت تطارد فيه بلا هوادة حركات اليسار وتصادر الكتب التقدمية والماركسية وتحاكم المسكين بها بالسجن لسنوات طويلة .

بل وذهبت الحكومة إلى حد مراجعة برامج التعليم فحسنتها بالمواد الدينية وظهرتها من الأفكار الفلسفية " المستوردة " .

وقد ترجمت الحركة الدينية هذا التحالف الموضوعي بوقوفها ضد الحركة الثقافية في مواجهتها مع السلطة إبان أحداث يناير ١٩٧٨ حيث كتبت جريدة " المعرفة " تشجب الحركة العمالية وتلقي عليها مسئولية ما حدث من تخريب وحرقت يعلم الجميع أنها من ميليشيات الحزب الحاكم . وما جاء في هذا المقال : " إن المطالبة بالحقوق الاقتصادية والسياسية أمر مشروع دينياً إلا أن التعبير عنها لابد ألا يتعدى الوسائل الديمقراطية . أما أن نخرب ونحرق ونعتدى تحت عنوان المطالبة بالحقوق ، فهو أمر تستنكره الأصوات الحرة وتلع على ألا تكون الهبة المتفعل التي عاشتها العاصمة تلعلة لإجهاض التجربة الديمقراطية . فالزيد من

كما تجسدت هذه المواجهة بين الفئات الشعبية وسلطة البروجوازية الجديدة ، إبان ثورة الحزب في يناير ١٩٨٤ والتي سقط فيها العديد من القتلى .. زده على ذلك التآكل الذاتي للنظام نفسه الذي كانت تنهز الصراعات من أجل خلاقته بورقوية الميض ، والفساد الذي أخذ يستشري في مختلف الهياكل الإدارية بما فيها الوزارات : من رشوة واستغلال نفوذ وتحويل وجهه الأموال العامة إلى الحسابات الخاصة وسوء تصرف وتذير ، وهي أمور كانت تفضح على صفحات الجرائد في إطار الصراع الدائر بين مراكز القوى المتنافسة على الخلافة . وكانت مثل هذه الفضائح تزيد من تعميق الهوة بين السلطة والشعب وتزيد من تكثيف الشعور بحدة الصدمة .

ففي سنة ١٩٧٩ عان من الشرق أستاذ فلسفة شاب ، كان قد درس أولاً الزراعة في القاهرة ، ثم حول وجهته إلى الفلسفة في سوريا ، وعلى إثر استقراره بالعاصمة حيث كان يدرس في أحد معاهدها بدأ ينشر خطاباً جديداً بالنسبة إلى الساحة التونسية ، وهو خطاب قنزع فيه النزعة الأخلاقية الصفاتية مع دعوة إلى الاعتزاز بأمجاد الماضي وانتصاراته أيام السلف الصالح ومقارنتها بخيبات الحاضر وتكاساته ، ويربط كل ذلك بسلوك الساسة والنخبة " التذلية للغرب العدو والمعادية لقيمتنا الأصلية " منيع انتصاراتنا وعظمتنا في الماضي .. وبالحياة عنها سقطنا في الفساد والتدهور وانتبهنا إلى وضع المذلة بين الأمم بتدبير من مؤامرة يهودية صليبية ضدينا .. وقد أن الأوان للقطيعة مع هذا الوضع وذلك بالربط مع الماضي المجيد وبمشة لتكون فعلاً خير أمة أخرجت للناس " .

أما الجمهور الذي كان يتوجه إليه هذا الأستاذ الشاب والذي كان يحمل آنذاك اسم راشد الخريجي والمعروف اليوم باسم راشد الغنوشي زعيم حركة الاتجاه الإسلامي فقد كان ينتقيه من بين تلامذته المعجبين بشخصه وشمعة الحرارة التي تميز خطابه . وهم في أغلبهم من أبناء الفئات الوسطى والشعبية القاديين خاصة من الريف .. وأما متابعيه فهي زيادة على المعهد مختلف المنابر الرسمية من الدور الثقافية إلى الجمعية القرية للمحافظة على القرآن الكريم مروراً بالحلقات التي كانت تعقد في المساجد خاصة في المناسبات الدينية .

وبعد التواء راشد الغنوشي بالسادة عيد الفتح مروراً وأهمية الفيز وصلاح الدين الجورشي تكررت النواة المؤسسة لما سيرف لاحقاً بحركة الاتجاه الإسلامي . وقد بادرت هذه النواة بتنظيم الدعوة إلى الإسلام وشكلت

الحركة الإسلامية في تونس

والقنوشي إيهان حكم السيد الهادي نورية . كما سبق أن أوضحنا ، ومنها ما يقود إلى فشل النخبة التحديثية الحاكمة يختلف البلاد العربية في تحقيق تنمية متوازنة تحرر الإنسان العربي من قيد الاستبداد السياسي والحاجة المادية والإثنية والإذلال الوطنيين والتذلل للغرب والهزائم التتالية أمام العدو الإسرائيلي . إن الأجيال الشابة التي لم تعيش نخوة حركة التحرر من الاستعمار المباشر ، لم تسجل سوى الهزائم والنكسات ولم يبق أمامها من مصدر للاعتزاز الوطني إلا الماضي الحافل وحده بالفتوحات والانتصارات على نفس الأعداء الذين يذلوننا اليوم . في ظل حكم النخبة التحديثية ، هذا دون أن ننسى الدور السلبي الهام الذي لعبه " البشرو دولار " والحقيقة السعودية في المنطقة العربية زيادة على الانتعاش الدينية التي تعيشها حالياً مختلف البلدان شرقاً وغرباً وانحصار المد الثوري في العالم كل ذلك يتضاهر ليفسر انتشار ظاهرة التدين " وأثناء المساجد بداية من منتصف السبعينيات ، وخروج العناصر الإسلامية إلى الشارع بزها المتصدي تتحدى المجتمع بأسره " (٣) .

في هذه الأثناء ، وعندما لمست الحركة مدى تضخم حجمها بدأت تحدث نوعاً من القطيعة مع السلطة في مستوى الخطاب ، وأخذت تهيكّل نفسها هيكلية حزبية محكمة ، وقد جاء في قرار " ختم البحث " أثناء محاكمتهم الأخيرة سنة ١٩٨٧ ما يلي :

" مع تنامي عدد حلقاتهم المسجدة وتوسع قاعدتهم بدأ نشاطهم يأخذ شكلاً منظماً ، فتم تشكيل مجلس تنفيذي بإشارة من القنوشي ومجلس شورى يضم قيادات الحلقات ، بواسطة لجنة عهد إليها وضع قانون أساسي استمدت بنوده من المبادئ الأصلية لحركة الإخوان المسلمين فوسّس مصر " (٤) .

وقد توجت هذه التحضيرات بمؤتمر سري انعقد سنة ١٩٧٩ بضاحية متوبة غربي تونس العاصمة . وكان هذا المؤتمر فرصة لبروز تيارين متباينين في الحركة الدينية ، تيار يعتبر الحركة امتداداً لحركة " الإخوان المسلمين " في مصر ويركز خطابه على الأخلاق وصوغ بدليها على المأخوذة الاجتماعية . معتبراً - على غرار أساتذة الجماعة الروحي سيد قطب وإمامها الأيديولوجي أبي الأعلى المودودي - أن المجتمعات الإسلامية اليوم إنما تعيش جاهلية جديدة ولا بد من إعادة بناء المجتمع المسلم - مجتمع الجماعة الإسلامية ، بمرواة ونقطة وبعدها مع المجتمع المدني (الجماهلي) القائم . ومن رموز هذا التيار الأستاذ راشد القنوشي وعبد الفتاح مورو ..

الحريات هو الضمان الوحيد لمنع الانفجارات المزعجة وسد الطريق أمام كل صاحب نزعة هدم وتخريب .. " (١) .

وكان الأستاذ راشد القنوشي قد ناهض علناً أول إضراب في الوظيفة العمومية لفترة ما بعد الاستقلال ، وهو الإضراب الذي قام به أساتذة التعليم الثانوي سنة ١٩٧٤ للمطالبة برفع أجورهم المتدنية .

وهكذا بفضل خطاب الحركة المعادي لليسار وللفساد التقدمي ، تمكنت من اكتساب تسامح السلطة ودعمها ، كما تمكنت من كسب تحالف الأوساط الدينية التقليدية بفضل خطابها المحافظ ، واستقطبت أعداداً متزايدة من الشباب المدبوس من أصول ريفية وشعبية بفضل خطابها الأخلاقي الصغرى الناقد لمظاهر الفساد والحيف في المجتمع . وقد صرح أحد مؤسسي الحركة وهو السيد صلاح الدين الجورشي قائلا :

" رحبت بنا الأوساط الدينية التقليدية كحركة شابة لأننا وقفنا ضد تحرير المرأة على نسط الحزب اليساري ، النسط البروليتاري ، فنحن نادينا بعودة المرأة إلى البيت . والأوساط التقليدية كانت تفتقد الجراءة للدفاع عن مصالحها ومضامينها التقليدية ، فأتينا لننازع من تلك المضامين الثقافية بطرق معاصرة " (٢) .

٣ - من الحلقات المسجدة إلى التنظيم الحزبي المحكم

بعد مرور حوالي ١٠ سنوات على انبعاث الوعي الديني المكبوت في تونس سجلت الحركة نجاحاً ملحوظاً للنظر على مستوى الانتشار والاستقطاب وتعدد الحلقات المسجدة وتغطيتها لكامل أنحاء البلاد تقريباً .

وليس من الموضوعية في شيء أن نفسر هذا النجاح أساساً بالتفسير التأمري ضد قوى اليسار ، ودعم السلطة للحركة الإسلامية في هذا الاتجاه . ولا يمكن أيضاً أن نفسر هذه الظاهرة بكونها ردة فعل على السلوك التخريبي للنخبة التونسية وسلطة بورقراطية البراكسي لأن الظاهرة الإسلامية قد طالت أيضاً بلداناً محافظة وتقليدية بل ودينية ، مثل السعودية ، ولما يمكن أن نجد تفسير هذه الظاهرة محلياً (تونسياً) وعربياً في تسيج متشابه من العوامل ، منها ما هو خاص بالوضع الاقتصادي - السياسي والاجتماعي الذي آلت إليه البلاد التونسية بعد فشل تجربة السيد أحمد بن صالح " الاشتراكية " وتطبيق سياسة الانفتاح الوحشي

المؤتمر والمجلس الشورى ، ويتكون من عدة لجان مختصة هي :

- ١ - اللجنة العقائدية .
- ٢ - اللجنة السياسية .
- ٣ - اللجنة الإعلامية .
- ٤ - اللجنة التنظيمية .
- ٥ - اللجنة القانونية .
- ٦ - لجنة العلاقات الخارجية .
- ٧ - اللجنة الثقافية .
- ٨ - اللجنة الاقتصادية والمالية .

وأما الرتبة الأولى في رئاسة الحركة فقد ساهها المؤتمر " إمامة " وانتخب راشد الغنوشي أميراً للحركة ، وأصبح هذا الانتخاب فعلياً بعد حصوله علىبيعة الأنصار على الطريقة الإسلامية لتقبل الحلفاء للبيعة . وهو ما حوّل له تسميته " عمال " لنيابته في مختلف جهات البلاد ولكل عامل منهم (أي والي) مجلس شورى جهوى في مهته تركيز هياكل الحركة في مختلف القطاعات وتكثيف أنصارها .

أما القاعدة من الإخوان فإنهم يتدرجون في التنظيم من " دوائر " إلى " أسر مفتوحة " إلى " أسر ملتزمة " في مناطق ترابية ثم في أقاليم أوسع مرتبطة بمعامل الجهة التي يرتبط بدوره بالقيادة المركزية .

ولملت للانتباه هو تركيز الحركة منذ مؤتمرها الأول على القطاع التربوي الذي نجح في اكتساب قاعدة واسعة في صفوفه سواء من التلاميذ أو الطلبة أو الأساتذة . ففي الهيكله الترابية التي أقرها مؤتمر مرقية للحركة للقطاع التلمذي قد اعتبر بمثابة الجهة الترابية القائمة بذاتها وعُين على رأسها عامل وقع اختياره من بين الطلبة . وأما القطاع الطالبي ذاته فقد حظي بعناية فائقة من الحركة ، ونقل الجامعة في التنظيم منطقة ينفرد بها يشرف عليها ما يسمى " مجلس الجامعة " . وقد جاء في قرار ختم البحث المشار إليه آنفاً : " اكتسب تيار الاتجاه الإسلامي الطالبي قاعدة عريضة بفضل تنظيمه المحكم وتنسيق تحركاته مع قيادة الحركة مكنته من السيطرة على مجالس جل المؤسسات الجامعية وفي مقدمتها الكليات ذات الطابع العلمي إضافة إلى كلية التربية وأصول الدين وقد سمحت له تلك السيطرة بعقد مؤتمر طالبي خلال سنة ١٩٨٥ انتخب عنه ما يسمى بالاتحاد العام التونسي للطلبة " (٧) .

هنا زيادة على ما أشرنا إليه سابقاً من استحواد للحركة

أما التيار الثاني ، الذي يمثل صلاح الدين الجورشي وأحميدة النيفر وزيد كرشان ، فإنه عارض هذه الرؤية الإخوانية للعمل الإسلامي وواجه الدعوة إلى إسلام ماضوي ارتجاعي بالدعوة إلى " الإسلام المستقبلي " معتبراً أن " تطور المجتمعات يتم في ضوء سنن وقوانين اجتماعية وهذا يعني أن حركة المجتمع صعوداً وانتكاساً مسألة قابلة للفهم والتحكم وليست غيباً وقدرًا (..) مما يترتب عنه أن ماضى هذا المجتمع قابل للفهم والاستيعاب ولكنه غير قابل للتكرار وتراثه جزء من بنيته ولكنه ليس بديلاً عن مستقبله " (٥) .

ونعتقد أحميدة النيفر الحركة السلفية الإخوانية في مصر وسوريا والسودان وتونس " بأن منطلقها هو هذا القطع بيننا وبين الحاضر الإسلامي ، وكل ما يصاحبه من تحديات والانطلاق لإعادة البناء على منوال لحظة الإشراف الأول وذلك برفض التعامل مع كل ما تحقق بعد ذلك من تجارب تاريخية وتراكمات معرفية ومجولات اجتماعية " (٦) .

ويؤكد هذا التيار على خصوصيات الوضع التونسي رافضاً الارتباط بالعقائدي والسياسي بحركة الإخوان المسلمين التي يختلف معها اختلافاً جوهرياً في المنطلقات والتحليل والطرق ..

غير أن المؤتمر حسم بالأغلبية هذه المسألة لفائدة التيار الأول ، وسيكون ذلك منطلقاً لتعميق الخلاف بين التيارين إلى حد القطيعة وتكوين التيار الثاني لهما بعد لما يعرف الآن باليسار الإسلامي أو بالإسلاميين التقدميين . الذين رغم إيجابية أطروحاتهم ظلوا لا يمثلون ثقلًا له وزنه على الساحة الإسلامية خصوصاً وعلى الساحة السياسية التونسية عمومًا .

أما الأغلبية فقد بنت تنظيمها السياسي وضبطت هيكلته لتتمس أهم القطاعات وتنتشر في أغلب الجهات . وتشتمل المظلة التنظيمية التي أقرها مؤتمر مرقية في بحث الهياكل التالية :

أ) المؤتمر : وهو أعلى سلطة يتم فيها اختيار القيادة المركزية وينعقد مرة كل ثلاث سنوات .

ب) المجلس الشورى القومي : ينتخب أعضاؤه في المؤتمر وهو بمثابة المؤسسة التشريعية ، وتلتزم عاديًا كل ثلاثة أشهر للنظر في القضايا المصيرية للحركة .

ج) المكتب التنفيذي : ومن مهامه تنفيذ قرارات

الحركة الإسلامية في تونس

بدفع من بوقربة نفسه ، على طلب الترخيص القانوني لحزب " الاتجاه الإسلامي " بحملة اعتقالات واسعة خاصة بين العناصر القيادية الأساسية وظلوا في السجن حتى سطهم عفر وناسي في أغسطس ١٩٨٤ ، وقد أكلت الحملة الإعلامية الضخمة التي قامت بها حركة الاتجاه الإسلامي وتواصل نشاطها رغم شدة القمع السلط عليها ، أنها أصبحت رقماً قياسياً أساسياً في المعادلة السياسية التونسية . وهو الرقّم الذي كان حاسماً في التقدير الذي حدث في قمة السلطة بخلع الحبيب بوقربة وتولي السيد زين العابدين بن علي مهام رئاسة الجمهورية إثر المواجهة العنيفة التي دارت بين الإسلاميين والسلطة البوقربية في سنة ١٩٨٧ . والحقيقة أن السلطة قد استدرجت الاتجاه الإسلامي إلى المواجهة لتوجه له ضربة وقائية كما يقال في لغة الحرب ... وقد وقع الاتجاه في الفخ بتحمس عناصره الشابة خاصة ومزادات حزب التحرير الإسلامي عليه ... وكان رد الفعل غريباً على الساحة التونسية إذ قتل في أعمال عنف وحشية خاصة برش ماء النار على بعض رموز السلطة .. وبعض التفجيرات في عدد من التبرزل الساحية ..

وإذا كانت نقطة الضعف الأساسية التي تعاني منها مختلف أحزاب المعارضة التونسية تتمثل في ضعف مواردها المالية فقد أثبتت هذه المواجهة مع السلطة أن هذه النقطة بالذات هي إحدى نقاط القوة الأساسية لدى الاتجاه الإسلامي الذي يتصرف في ميزانية هامة جداً مكنته من تفرغ عديد من الإطارات للعمل الخفي مع دفع رؤيتهم من مالية التنظيم كما مكنتهم من رعاية أسر مساجينهم وخلق علاقات تضامن وتأزر اجتماعي في صفوف الحركة . زيادة على الاستفادة من هذه القوة المالية في الإعلام والترويج لأدبياتهم واستعمال أحدث الوسائل السمعية البصرية وتسيير أمورهم التنظيمية بالكمبيوتر .. إلخ .

أما مصادر هذه الموارد المالية فيعضها متأت من إبراء انتزاع الأعضا - وإيراد الزكاة وتبرعات الأغنياء خاصة من بين التجار ، والبعض الآخر متأت من مجموعة المشاريع التجارية والاقتصادية التي أنشأتها الحركة في مختلف القطاعات ، من سيارات الأجرة إلى ورشات إصلاح السيارات ، ومن المطاعم إلى المكتبات ، ومن خياطة اللباس الإسلامي النسائي إلى عائدات بعض المشاريع التي يديرها أعضاء - من الحركة في الخارج وخاصة في فرنسا .

وإذا كانت قد راجت معلومات وأخبار حول قريولات أنجنية : إيرانية وخليجية قد تكون استفادت منها حركة

على تنظيم الكشافة وتسريها إلى مختلف النوادي التي بنشط فيها الشباب .

وحتى هذا التاريخ بل ويعد مؤتمر متونة ظل التنظيم الإسلامي يقيم مجتمعه الخاص والتميز في مراجعة المجتمع المدني فأصبح لهم لباسهم الخاص وسبائهم الخاصة (انتشار ظاهرة الالتقاء على صورة أولياء الله الصالحين) وأعراسهم الخاصة وأعيادهم الخاصة وفرقهم الموسيقية الخاصة وجمعياتهم الرياضية الخاصة إلخ ... التي تحقق الدعم المالي للحركة وتقوم بالدعاية الابدولوجية .

وكانوا يحاولون كل مناسبة : عرس ، مأتم ، حفل ختان ، عيد إلخ ، إلى مظاهرة دينية سياسية يقدمون من خلالها ملاحم المجتمع البديل الذي يطمحون على بنائه والذي تزوج له قوافل الشباب الجواله التي تنتقل عبر البلاد وتتعمد إقامة الصلاة جماعية في الأماكن العمومية ومحطات الأرتال ، وكثيراً ما كانت الشرطة تصمد إلى منع ذلك على مرأى وسمع من المواطنين فيكسب كل ذلك الحركة تعاطفاً شعبياً دينياً وبقوم بالدعاية لفائدتها .

ثم جاءت الثورة الإيرانية في نفس السنة التي انعقد فيها مؤتمر متونة ، فأعطت الحركة دفعاً جديداً إذ توافدت عليها أعداد جديدة من الشباب التحمس للثورة الإيرانية ، و لم يبق هذا التأثير على تزايد عدد المتخرفين فقط ، بل تعداه خاصة إلى الخطاب الابدولوجي حيث بدأت شعارات ومصطلحات الثورة الإيرانية تجد مكانها ضمن الخطاب التقليدي للحركة ولكنها في نفس الوقت نهت السلطة إلى خطورة هذا التنظيم الديني السياسي ، الذي ظلت حتى ذلك التاريخ توظفه لضرب الحركة البصرية ، فبدأت تضيق على نشاط الإسلاميين وأوقفت عدداً من قادتهم في ديسمبر ١٩٨٠ ثم أطلقت سراحهم مع مجيء السيد محمد مزالي إلى الحكم وإعلانه عن انطلاق تجربة "ديموقراطية " وإقامته لعلاقات خاصة ومشيرة مع الإسلاميين في إطار طموحه خلافة بوقربية وبذلك عادت الحركة الإسلامية إلى سالف نشاطها ، وإثر الإعلان عن رفع المنع ، الذي كان مسلطاً على الحزب الشيوعي التونسي منذ حوالي عشرين سنة وإعلان السلطة عن نيتها في إقرار التعددية السياسية ، بادرت الحركة الإسلامية بمعد مؤتمر استثنائي في ربيع سنة ١٩٨١ بمدينة سوسة ومن نتائج هذا المؤتمر ، الذي جند البيعة بالإمارة للقرنوشي وضبط الخطأ الجديدة للحركة . أنه أعد للإعلان في يونيو من نفس السنة عن تحويل الحركة إلى حزب سياسي علني يحمل اسم " الاتجاه الإسلامي " .. ولكن السلطة التي أصبحت تتخوف من هذه الحركة أجابت ،

الانجذاب الإسلامي ، فإنه لم يثبت بالحجة ما يدعم مثل هذه الأخبار والمعلومات .

٤ - أطروحات الحركة الإسلامية التونسية.

يذهب بعض المحللين ، في تفسيرهم للظاهرة الإسلامية عموماً ، إلى القول بأن فشل أطروحات وبرامج السلطة العربية التحديثية ، وكذلك فشل أطروحات اليسار العربي وحركة التحرر الوطنية هما السببان الأساسيان في هذه الصعوبة الإسلامية .

والحقيقة أولاً أن هذه الصعوبة ليست جديدة في التاريخ الإسلامي وإنما تجد جذورها في ظهور الحركة الخنبلية ثم في أعمال ابن تيمية ثم في الحركة الوهابية .. وقد ارتبطت هذه الصعوبة السلفية عبر التاريخ بفترات تأزم عام .. ولكنها لم تستطع أن تقلب الترجمة التاريخية لفائدة أطروحاتها . بل إن من يتصفح بعض كتب التاريخ ، مثل كتاب الطبري والكامل لابن الأثير ، يعلم أن الرأي العام الواسع لم يكن يتعاطف مع هذه الدعوات السلفية الصوفية ، بل أن العامة كثيراً ما كانت تراهج بالصلاح الخنبلية الذين يرددون فرض مفهومهم للفقدين على الناس .

والحقيقة ، ثانياً ، أن الخطاب السلفي الدليل على الفشل المفترض لحركة التحديث ، سواء منها السلطات أو اليسار ، لا يحمل أي برنامج تنموي اقتصادي ، ولا يتضمن أي مشروع لحل أي إشكالية من الإشكاليات المطروحة بالأمح على المواطن العربي الذي يعاني من التخلف والجهل والفقر واستبداد الحكام ..

وقد كتب السيد صلاح الجورشي ، أحد مؤسسي الحركة الإسلامية التونسية ، بعد أن انفصل عنها ليكون حركة اليسار الإسلامي ، معلقاً على فزعة الجماعة الإسلامية في باكستان أمام السيدة " بينازير بوتو " :

" إن التلويح بتطبيق الشريعة الإسلامية شعار لم يعد يفرى الشعوب لأتله رفع من قبل ولم يرتق بأوضاع الناس المعاشية قيد أتله ثم نفذته أنظمة من بينها نظام ضياء الحق ، لتقريب من خلاله مشكلات حقيقة وتخفي انفراداً بالفرد واستبداداً بالسلطة وتجعل الصراع السياسي إلى صراع مذهبي ديني . فتطبيق الشريعة لم يعد يعنى لدى العموم بما فى ذلك عموم المسلمين ، سوى التنصيص على الحدود فى التشريعات الجنائية والتقييد بالضوابط الأخلاقية فى الحياة العامة والفردية ، بينما الجماهير لا تنتظر من السياسيين الرضخين للحكم مزيداً من العقوبات ، وإنما أسهلها متعلق فى

الحرية والكرامة وخاصة الرق من الأجور وتخفيض الأسعار وتوفير الشغل وتكافؤ القرض بين الجميع " (٨).

ولم تشذ الحركة السلفية التونسية عن مثيلاتها فى البلاد الإسلامية الأخرى . خاصة إذا علمنا أن مصادر تفكيرهم هى أساساً المراجع الإخوانية وخاصة كتابات المردودي وسيد قطب .

وتتطلق هذه الرؤية الإخوانية أولاً : من رسم صورة " جاهلية " للمجتمع " المسلم " اليوم . فهو مجتمع فاسد منهار تدهورت فيه القيم وتدنّت الأخلاق حتى أصبح شباهنا يهرب من هذا الواقع المؤلم المتعفن " بالتهالك على اللذة والإقبال على مختلف المخدرات ومنها الألعاب الرياضية والاندبولوجيات الثورية وهو فى كل ذلك يبعث عن ذاته الضائعة " (٩) .

وتحاول " المعرفة " الناطقة بلسان الانجذاب الإسلامي فى تونس ، أن تفسر هذه الظاهرة فتقول : " خلقت خلوف فى هذه الأمة ففسدت فيها وتركت الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم بغير شرع الله ، ودب الفساد والتناثر والتفكك والفسق فى الأمة دبيب النسل ، وبذلك أضاعت الأمة إسلامها فصاعت عزتها وكرامتها " (١٠) .

وفى إطار هذا " الواقع المفن " تحتل المرأة فى الخطاب السلفي التونسي مكانة أساسية سلباً باعتبارها كائناً عورة ، وإنساناً قاصراً ، من الواجب الرصاة عليه ، وهى فتنة للناظرين ، وجب سترها وإلا فإنها " تعمل عملها المغناطيسى فى الرجال " وهى شرف من الواجب أن تصونه بإلزامها ببتها وضمارها ذلك أن " طبيعة الإنسان (أى الرجل !) أنه ميال إلى الجمال يرغب فى كل جميل ليملكه ، والمرأة أجمل ما فى الوجود . فلكي يمنع الإسلام قطفها بطريقة لا يقرها ، أمرها باللباس الشرعى ، كي لا تترك مواطن الجمال والفتنة فيها فتكون عرضة للرغبات الجامحة " (١١) .

وإذا حاول الخطاب السلفي أن يعبر عن " إعجابيته " نحو المرأة فإنه يعتبر صفحتها كأم ومربية وزوجة ، أى أنه حتى فى هذه الحالة لا يعتبرها لذاتها وإنما يعتبرها بحسب علاقتها بالرجل . ويؤكد الإسلاميون فى هذا الباب على الوظيفة الزوجية للمرأة مكيلاً بإها ببرامج زوجية عديدة يجمّلونها فى الحديثين النبويين : " أتيا امرأة ماتت زوجها عنها راض دخلت الجنة " ، " لو كنت امرأة أحب أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها " (١٢) . وعلى هذا الأساس وحده يجب أن نعتنى بالمرأة لنمدها

فيجدون في الخطاب الإسلامي عزاء وسلوى لأنه خطاب ينطلق " من بيان الفارق في معاملتها بين الإسلام من جهة والجاهليتين القديمة والحديثة من جهة أخرى . في الجاهلية القديمة كانت متعاقبا يباع ويشترى ، يرهن ويورث وعندما جاء الإسلام قدرها كإنسان كامل وأجلها مقاماً عزيزاً وإذا كانت قد صارت من جديد عرضة للاستغلال التجاري تعانى من الدونية والظلم والاضطهاد فهذا الوضع ليس وليد الإسلام بل نتاجاً للاحتطاط والجاهلية الحديثة " (١٤) .

أما الفكرة الأساسية الثانية التي يبنى عليها الإسلاميون التونسيون خطابهم فهي المعاداة البدائية للغرب ، والغرب عندهم هو الغرب الرأسمالي بقيادة أمريكا والغرب الاشتراكي بزعامة الاتحاد السوفيتي ، بل ويشمل الغرب عندهم أيضاً مجسرة دول العالم الثالث " المهيمنة بما كسبه الغرب من أشياء . وحيث رجال الفكر الذين تربوا في أحضان الغرب وعشت جراثيمه الرئسية في صباهمهم يذوقون منهم دفعا للسب على غرار الغرب " (١٥) فالغرب في الخطاب الإسلامي هو مصدر كل الشرور التي تحيق بالبشرية وهو مصدر كل المؤامرات التي تحاك ضد الأمة الإسلامية . بل إنه يتهدد أبنائه أنفسهم بالاستهيار الحضاري الشامل .

ذلك أنه " نظرة إلى الحياة تجعل الأولوية للإنتاج والاستهلاك على الأخلاق وما يتصل بها من قيم إنسانية . والغرب نظرة للإنسان تجعل الأولوية للجسد وحاجاته والغريزية . على الرّجح ومتطلباتها التي لا تقف عند حدود الجسد والتراب بل تتجاوزها إلى عالم الحق والخير والجمال ، إلى الاتصال بالمطلق " (١٦) .

ولا يفتي خطر " الإتهار الأخلاقي - الحضاري الغربي " عند حدود الإنسان الغربي وحده ، وإنما شمل كذلك الإنسان العربي المسلم ، بقول راشد الغنوشي في ذلك : وأما عن الارتباك الذي أحدثته الفكرة الغربية في حياتنا فالتعجبنيك لتري أثره الممر في جميع مظاهر الحياة ، في الأزياء ، في تنظيم البيوت ، في العادات في أنظمة الحكم والاقتصاد والتشريع والتربية والإعلام (١٧) .

وبالتالي فإن الأنفوج الغري لا يمكن في الفكر السلفي أن يكون سبيلا إلى الحضارة كما ذهب إلى ذلك المصلحون ومفكر عصر النهضة ، بل أن الغنوشي يقدم الإسلام طريقاً إلى إعادة بناء الحضارة العالمية التي " وصلت بها قيادة الغرب إلى حافة الهاوية " .

وذلك لأنه ، كما يقول المستشرق النمساوي محمد أسد

لهذه الوظيفة . ولهذا الغاية وحدها ، وفي إطار حدودها يطرح الإسلاميون مسألة تعليم المرأة ، إذ أنه في نظرهم " من حسن التأديب أن تتعلم المرأة ما لاغنى عنه من لوازم مهمتها كالقراءة والكتابة والحساب والدين وتاريخ السلف الصالح ، وتعبير المثل والشئون الصحية ومبادئ التربية وسياسة الأطفال . أما ما جاء في غير ذلك من العلوم التي لا حاجة للمرأة بها فعبث لا طائل من تحته .. " (١٨) . ولذلك فإنهم يشجعون خروج المرأة للعمل بقصد مزاحمة الرجل والاستعلاء عليه " متبونة " المكانة العالية من التبرج والمرى والتدلل الرخيص والثورة على تقاليد العائلة وطاعة الزوج " زيادة عن كون عمل المرأة يسمح لها بالاختلاط مع الرجل من غير معارضا . بل " والأدهى " من ذلك أن عمل المرأة قد يمكنها من " ولاية أو شبه ولاية على الرجال " بينما إسلابيا القوامه يجب أن تكون للرجل على المرأة . وللأسف فإن مثل هذا الخطاب يجد صدى كبيراً في أوساط الشباب الذين يعانون من البطالة المزمنة فيحترون أن مزاحمة المرأة حرمتهم من الشغل .

ومن هذه المنطلقات هادي الإسلاميون التونسيون مجلة " الأحوال الشخصية " لسماواتها للمرأة بالرجل في الواجبات والحقوق وإعطائها حق اختيار الزوج وحق الطلاق وحق التعلم من الابتدائي إلى العالي وحق الشغل وحقها من تعدد الزوجات بمنع قانونياً في حين يتمسك الإسلاميون برفض هذا المنع لأن التعدد " مباح وجازز بصريح النص المحكم (..) ولا يجوز للحاكم المسلم أن ينهه مطلقاً " .

وقد اقترح الإسلاميون منذ سنوات تنظيم استفتاء شعبي حول هذه المسألة ولكنهم سرعان ما تراجعوا عن هذا الاقتراح أمام ردة الفعل المازمة من مختلف القوى التقدمية .

وإذا كنا قد اهتمنا أساساً برصد المواقف الإخوانية من قضية المرأة فلأن أصحابه يعتبرون تحرر المرأة من " القيود الإسلامية " السبب الأساسي لما نحن فيه من نكاد أخلاقي وقبسي وانقياد إلى الشهوة والفراغ حيث تشاء " .

ولعله من الغريب حقاً أن يتعاطف هذا العدد الكبير من النساء مع الانهيار الإسلامي الذي يجعل من هذه النظرة المحاصرة للمرأة أحد شعاراته الأساسية . ولكن إذا تأملنا القاعدة الاجتماعية النسائية التي يستقطبها الفكر الإخواني في تونس ، نلاحظ أنها بالأساس متأتية من الأحياء الشعبية والنفات الوسطى ، حيث تعانى المرأة معاناة مؤلمة للحصول على القوت والسكن من تربية الأطفال والتعرض في سبيل ذلك إلى الحرمان والاستغلال المهين للكرامة ..

في كتابه " الإسلام على مفترق الطرق " : " في أسس كل حضارة توجد فكرة أو قيمة أو عقيدة لها قدرة على ضبط دوافعهم الغريزية وتوجيهها نحو تحقيق أهداف وغايات معينة " (١٨) .

وهذه الفكرة ، حسب الفوضي (١٩) " يجب أن تكون منسجمة مع الفطرة الإنسانية وأن يكون لها القدرة على كبح الأهواء والفرائن ولا تروثنا شعوراً بالنقص ولا توقننا في العزلة في عالم تتناطح فيه الرؤوس الكبيرة " . وهذه الشروط لا يمكن أن تتوفر في الحضارة الغربية للأسباب التي ذكرناها " وقد عجزت في مظهرها الرأسمالي والاشتراكي عن إحاطة الإنسان بنظرة شاملة " ، ولا المسيحية " لأنها سهيل الرجل المعزول " ، ولا اليهودية لأنها سهيل " الرجل المختار " ، ولا ديانات الشرق الأقصى لأنها " سهيل الرجل المنبوذ " . ولم يبق إذن إلا الإسلام " صراطاً للعالمين " .

" والبحث في الإسلام والتضال من أجله - يقول الفوضي - خاصة لدى جيلنا الذي تزعج روحه تحت وطأة الهزائم العسكرية ، وتسلط الأنظمة الدكتاتورية ، والتمييز العنصري والسياسي ، والفقر والذل والحرمان ، لا ينطلقان من منطق معرفي وإنما هي مشكلات الواقع المعيشي الحادة وفشل الحلول الغربية في الخروج بالأمة من المأزق " (٢٠) .

وعلى هذا الأساس يربط الفوضي بين طريقنا إلى الحضارة وبين " رفض قيم وحضارة الغرب وفلسفتها وآدابها ، وليس الرفض فحسب بل العداء الشديد لما تسجل من مفاهيم وقيم ونظم *** وجاء في جريدة المعرفة عدد سنة ١٩٧٩ : " نحررنا من الغرب يبدأ بتعطيل ثقافته بجملة وتنصيصاً " . باعتبار أن العالم عند الإسلاميين مقسم إلى ثنائية متصارعة : دار الكفر / دار الإيمان . والتاريخ البشري في نظره هو " صراع بين الإيمان والكفر " . وفي إطار هذا الرفض لقيم الغرب ونظمه يرفض الإسلاميون قيم الديمقراطية والمساواة والإنسانية إلخ ... ويعتبرونها أصناماً حديثة يعبدها الطغاة الجدد أو المجاهدين الجدد : " إذا كان الطغاة في عهود التخلف يخفون وراء أصنام اللات وصنات وحل يعمل ، فإن الحرية والديمقراطية والمساواة والقرمية والإنسانية والتقدمية هي الأصنام الحديثة التي يخفي الطغاة خلف برقع ألفاظها وزيّن جرسها ظلام أنصهم وشاعة أعمالهم (٢١) " . وقد آن الأوان لتحطيم أصنامهم المجاهلية الجديدة ومواجهتها بتصور شمولي للإسلام ، خاصة بعد قيام الثورة الإيرانية التي أرخت حسب الفوضي لبداية دورة حضارية جديدة ، في حين مثل سقوط الخلافة سقوط دورة حضارية أخرى . ويضيف الفوضي : " إن الذي يعنيننا من

الحركة الإسلامية هو الاتجاه الذي ينطلق من مفهوم الإسلام الكامل مستهدفاً إقامة المجتمع المسلم والدولة الإسلامية على أساس ذلك التصور الشامل " (٢٢) وفي هذا البيان يكرر الفوضي القول السلفي التي تفصل بين " الإسلام مسن حيث هو " و " الإسلام التاريخي " أي إسلام المذاهب والمدارس الاجتهادية المختلفة وعمارسات الحكم . وهي كلها ليست من " الإسلام مسن حيث هو " ، وهو ما يؤكد بقوله : " نحن هنا لا نريد امتحان الإسلام التاريخي . إسلام المذاهب الاجتهادية والكلامية . فتلك صور تاريخية للإسلام وانتهى دورها بانتهاء الظروف والملايسات التي ولدتها ولكننا هنا نريد امتحان " الإسلام من حيث هو " أعنى الإسلام المصادر ، إسلام الكتاب والسنة " (٢٣) .

وبذلك يفتح بكرة قلم قرناً من التاريخ العربي الإسلامي الحافل بالأحداث الجسام وتراكمات من الحبرات والتجارب والمعارف ليستأنف العد من لحظة الإشراف الأولى .

المخطاب الإسلامي الجديد هل هو تكتيك أم انقلاب على الذات ؟ ١٤ .

من المسائل السياسية التي تثير الكثير من الجدل اليوم في تونس هو تبني الحركة الإسلامية لخطة جديدة ، ومخطاب جديد يبدو لأول وهلة وكأنه انقلاب على الذات وتراجع كلي عن الخط الإخواني السفلي التقليدي بل وإثارة لبهده وكأنه تراجع عن الانتساب الدنبي لهذه الحركة السياسية .

وقد تثلث هذه الخطة الجديدة في العمل بمختلف الوسائل على احتلال مواقع في أي مؤسسة قائمة وبالتحالف مع أي كان مع التركيز خاصة على المؤسسات الشعبية والنقابية والمهنية حتى أنهم رصدوا أمراً طائفة وطائفة بشرية هائلة وتحالفات لا مبدئية للسيطرة على المنطقة النقابية " الاتحاد العام التونسي للشغل " فأعلنوا تنبئهم للثرات التقابلي التونسي - اليساري بالطبع ، منذ محمد علي الحامي وهم الذين كانوا يقاتلون العمل النقابي أصلاً ويعتبرونه فتنه ودعاية شيوعية .

وإذا كانت قد بدأت خطة الإسلاميين الرامية إلى احتلال مواقع في اتحاد الشغل منذ سنوات ، بحيث كان لهم في آخر مؤتمر للمنطقة سنة ١٩٨٤ حوالي سبعين نائباً من جملة ما يناهز ٥٠٠ نائب تقابلي ، فإن الأيام الأخيرة شهدت تكتيكا لا اعتبره البعض هجمة إسلامية على الهياكل النقابية .

وقد استغل الإسلاميون كمادتهم فرصة استحقاق الأزمة

لأطروحاتهم السلفية المشددة ومن ناحية أخرى للسلطة التي تلوح لهم بالاعتراف القانوني لحزبهم بشرط أن ينسجموا أكثر مع توجهاتها ومع قانون الأحزاب الجديد الذي يمنع تكوين أي حزب على أساس من اللغة أو الدين باعتبارهما قاسماً مشتركاً بين جاسم التونسيين . ويمكن حوصلة هذا الخطاب الجديد في تغيير حركة الانجذاب الإسلامي لا سيما إذ أصبحت تسمى حزب حركة النهضة .. واختارت ضمن العناصر المؤسسة لهذا الحزب بعض النساء . وقد جاء الإعلان عن هذا الوجه الجديد في تصريح مفاجئ . للأستاذ راشد الغنوشي أمير الحركة الجريدة الصباح التونسية بتاريخ ١٧ يوليو ١٩٨٨ ، وبإذن خاص من رئاسة الجمهورية لأن الغنوشي كان ممنوعاً من التصريح للصحافة . وقد بدأ الأستاذ الغنوشي تصريحه بخطاب مقترح ومتسامح وكأنه أراد بذلك أن يحوّل من الأذهان الانطباع السائد عن حركته باعتبارها حركة متفلكة لا تقبل الخلاف ، فهو يقول : " قد نختلف مع غيرنا في معالجة الهوم و استهلاك الثوابت ولا ضير في ذلك طالما اعترف الجميع للجميع بحق الاختلاف والتنوع (...) فإن مثل هذا الاختلاف في البرامج والتنافس على خدمة البلاد والأزمة ضروري ومقوم لا غنى عنه لإرساء ديموقراطية حقيقة متوازنة وحيوية لا شكلية جامدة " .

وفي هذا الإطار يلاحظ الغنوشي أن لعلاقات " الإسلاميين التونسيين ومخالفهم طابعاً متميزاً يكاد يكون متفرداً في دنيا العروبة والإسلام " .

ويضيف الغنوشي : " إنه ليس في الأساس الفكري للحركة ولا في تصرفها لوائح بلادنا ما يفرقنا بالتردى في حماة الانفراد والانعزال والسرية والاحتكاك لما هو من ثوابت الهوية وقيم النبل والخير والتقدم (...) ولذلك لا نريد للاختيار الوطني أن يكون بين مؤمن وكافر بل بين منفتح حياة ومنهج آخر تندرج في ذلك الرؤى الفكرية والقيم الاجتماعية والقيم الأخلاقية والبرامج المعاشية لتطوير حياة الناس وإسعادهم على طول المدى " .

أما بخصوص مجلة " الأحوال الشخصية " التي يعاديها الإسلاميون تقليدياً فقد أعلن الغنوشي أن " أرضية الفكرية " التي انطلقت منها هي أرضية إسلامية " وهي بذلك تندرج في إطار " مشروع إصلاحى وهو تقنين الشريعة عامة وفي مادة الأسرة خاصة خروجاً عما انتهت إليه أحوال التقاض من تشتت وقوضى بين مختلف الاجتهادات الفقهية " ثم انتهى الغنوشي إلى اعتبار المجلة " إطاراً صالحاً لتنظيم علاقاتنا الأسرية " .. ويكتسب هذا الكلام قيمة خاصة عندما نعلم أن الانجذاب الإسلامي قد جعل من

التقاية داخل الاتحاد العام التونسي للشغل وصراع بعض الأطراف فيه من أجل خلافة الحبيب عاشور الزعيم النقابي المتقاعد مطلب من رئيس الجمهورية الجديد ، فاندسوا في شقوق التشاؤم النقابي متحالفين مع طرف ضد طرف آخر ، وإذا وانتهم الفرصة يدفعون بمناسرهم إلى المواقع القيادية حتى على حساب حلفائهم . كما وظفوا بدهاء العلاقات التي تشق اليسار النقابي للبروز على حسابها في عدد من النقابات ، ويستظر أن يكون للإسلاميين في مؤتمر الاتحاد الذي سيجرى بعد أيام دور هام في ترجيح كفة أحد الأطراف لمنافسة .

ورغم عدم موافقة الإسلاميين المبدئية على العديد من بنود اللائحة العالمية لحقوق الإنسان مثل شجب العقوبات بما فيها عقوبة الإعدام ، والمساواة المطلقة بين المرأة والرجل وسرية الزواج دون قيد ديني أو عرق إلخ .. رغم عدم موافقتهم على كل ذلك فإنهم يحتلون عدة مواقع في الرابطة التونسية لحقوق الإنسان ويسعون باستمرار إلى اكتساب المزيد من المواقع لتوطئها عند الحاجة في تكتيف الحملات الإعلامية كلما تعرضوا إلى قمع السلطة وللحيلولة دون تطبيق المبادئ الإنسانية التي يرونها متناقية مع أحكام الشريعة وهو ما ينجحوا فيه فعلاً عندما أجبروا الرابطة على التراجع عن إقرار حق زواج التونسية المسلمة من تختاره مهما كانت عقيدته .

والحقيقة أنه ، منذ بضعة سنوات ، غيرت الحركة الإسلامية التونسية موقفها من المؤسسات المدنية ، فبعد أن كانت تعاديها وتقيم بدائل لها خارجها ، غيرت التكتيك وأصبحت تحتل هذه المؤسسات ذاتها بباية أسلمتها ، مع المحافظة على الهياكل الخاصة الموازنة التي نجحت في إقامتها .

وبعد أن الحركة الإسلامية قد استغلخت الدروس بلا مبالاة الرأي العام الواسع بقمع عناصرها من قبل السلطة حتى ، أن المظاهرات العديدة التي كان ينظمها مناضلوها في الشوارع احتجاجاً على هذا القمع لم تكن لتجلب أكثر من بضعة عشرات من الأنصار ، رغم اختياريهم للأوقات والأماكن التي تتواجد فيها أعداد غفيرة من المواطنين في الشارع . ولذلك أصبحوا يخططون لاكتساب المجتمع المدني أولاً ومحاصرة السلطة به حتى تستسلم لضغوطهم .

وفي هذا الإطار تواترت في الأيام الأخيرة تصريحات قيادى الحركة ناقلة خطاباً جديداً مطمئناً من ناحية للرأى العام التونسي الذي اتضح لهم أنه لا يتحمس كثيراً

هذه المجلة ومن الحقوق القانونية التي تعطها للمرأة ، حصان طروادة ضد نظام بوقربية التحديث .

وفي خصوص تطبيق الشريعة ، قال الفنوشي " إن الشريعة عندنا ليست قوالب فرقية متحالفة جاهزة للتطبيق حيثما اتفق بقدر ما هي جملة من القيم والقواعد والمبادئ ، العليا المطلوب تلادها مع خصوصيات زمننا " ثم أضاف مؤكداً هذا التوجه : " ليس من نهجنا التصف على مجتمعنا وعصرنا بإسقاط أفاط اجتماعية قد خلت أو التذبل لأفاط سائدة في بيئات أخرى .. " وانهى إلى أن حركته لا ترقى " أنسب من الديمقراطية " . وقد اعتبر الملاحظون هذا التصريح نقطة تحول نوعية عامة في توجهات الحركة الإسلامية التونسية وطبيعتها بينما رأى فيها آخرون مجرد مناورة تكتيكية للحصول على الأثرة القانونية .. وتساؤل البعض الآخر : إلى أي مدى سينعكس هذا الخطاب في ممارسة الحركة وعناصرها التي رتبت على منطق مغاير قاصاً بل أن العديد من الذين انتسبوا إلى الحركة بنوا ذلك الانتساب على خطاها السلفى الصغرى السابق ١١ .

وإذا كان من باب الرجم بالهيب البحث في التوابل لمعرفة إن كان ما يقوم به الإسلاميون في مستوى تفهيم الخطاب نوعاً من التكتيك أم هو قناعة ، فإن النتائج لهذه الحركة والدارس لأدبياتها لا يسهه إلا أن يبدى على الأقل احترازاً مشرعاً .. خاصة وقد عودنا الإسلاميون على الخطاب المزدوج والانقلاب على الذات ..

وكيف لا يحترز الإنسان من خطباص الإخسون " الديموقراطي جداً " وهو يستعصر ما كنيته جريسة " المعرفة " يوماً حول الديموقراطية ذاتها . فأعلنت أنه توجد مرحلتان : المرحلة الأولى يكون فيها الحكم لنظام وضعى وفي هذه الحالة نقيب الديموقراطية ونوظفها المرحلة الثانية " حين يكون النظام الحاكم إسلامياً وفيها لا مجال لوجود أى أزاب تغاير بين النظام ، إن الديموقراطية بما تقتض من حرية الرأي والتصرف المطلقة ، تجعل أركان المجتمع عرضة للصير والتجريح ومبادئه هدفاً للكيد " (٢٤) .

وكيف لا يحترز الإنسان من الزعة التوطيقية للمنظمة النفاذية وهو يقرأ إلحاح الأستاذ راشد الفنوشي في " الفكر الإسلامى بين الواقعية والمثالية " على أنه " لا يجوز أن يبقى الإسلاميون بعيدين عن التأثير في الطبقة العاملة وتسخيرها باعتبارها قوة متحركة للواقع .. "

بل وكيف لا يحترز الإنسان وهو يقرأ أيضاً ما كتبه

الغنوشي معتبراً أن المجتمع كالجسد . فيه مضفة " إذا صلحت صلح الجسد كله " وقد حدد القوميون هذه المضفة فعدوا إلى الجيش يكتفون نشاطهم فيه حتى يلفوا مراكز قيادة انطلقوا منها للسيطرة على المجتمع كله . وحده الشيريون هذه المضفة فانطلقوا إلى النقابات خاصة وجملوها مكاناً لعلمهم يجندون الطبقة العاملة وبرهوتون السلطة حتى تضعف فيفتضروا على المجتمع كله . بينما الحركة الإسلامية لم تحدد بعد هذه المضفة الاجتماعية وظلت توزع جهودها على كل المستويات فتبقى ضعيفة في كل المستويات " (٢٥) ثم ينتقد الحركة الإسلامية لأنها " لا تحدد للطلبة المنتسبين إليها اختيارات وتخصصات محددة لخدمة خطتها (..) وأبه ذلك ما ترى عليه الإسلاميين من إقبال على الكليات العلمية والتخصصات الطبية والهندسية لسبب واحد هو الإغراءات المادية ، وتضائلت بذلك العناصر الإسلامية في الكليات الإنسانية والتخصصات العسكرية ، والنتيجة أن العناصر الإسلامية آل أمرها إلى أن تعمل عناصر تنقيتها تفتى السدود والشاريع الزراعية وتداوى مرض المحصوم ونقلت العناصر القومية والشيعية إلى مراكز القيادة السياسية والثقافية لفسى مجتمعاتنا " .

أما عن إعلان الإسلاميين عن استمادهم للتعاون مع السلطة بل وحتى الدخول معها في جهة انتخابية فإن ذلك ليس غريباً عن الحركات الإسلامية في مختلف البلدان ونذكر خاصة الجماعات الإسلامية في باكستان مع ضياء الحق والإخوان المسلمين في السودان مع النميرى . وقد بنى الفنوشي خطة الحركة الإسلامية التونسية تجاه السلطة عندما كتب موضحاً هذا الموقف قائلاً : " إذا تحقق لنا نظام يعترف بالحريات العامة ، ينهى على الحركة الإسلامية أن تقارس حفيها كطرف سياسى معترفة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى مقدمة اختبارها للنموذج الاجتماعي الذى تريده فتخوض الممارك الانتخابية وتضع مشاركون أقدام لها في البرلمان والمؤسسات البلدية وغيرها . وتشارك في الحكم وإجزئياً لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير وتعينتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية " . ويضيف الفنوشي : " قد نعترف للدولة بالشريعة القانونية إذا اختارها الشعب ولكن لا نعترف لها بالشريعة الدينية إلا عندما تحكّم الإسلام . وحذار أن يظن الشعب أن الدولة أصبحت إسلامية لمجرد مشاركة بعض الإسلاميين في أجهزتها " (٢٦) أما إذا لم تكن السلطة قانونية ولا دينية ، فإنه من الواجب الثورة عليها سواء بالسلاح كما هو الشأن في أفغانستان أو شعبياً كما هو في إيران .

" صحيح - يقول الفنوشي - إن العالم يكرهنا ولكن

مستهدفاً ولا عرضت شرعية انتسابها الديني ، وهو نقطة قوتها ، إلى الطعن .

وفي هذه الأثناء ، فإنه لا بد لنا من التنبيه إلى مخاطر اللعبة الجارية حالياً بين نظام الرئيس زين الدين بن علي وحركة راشد الفنوشي الإسلامية . هذه اللعبة القائمة من ناحية على سياسة سحب البساط من تحت أقدام الإسلاميين بالمزيد من النزاعات و " الإجهادات الدينية " لانتكاك شرعية التمثيلية الدينية من الحركة الإسلامية ، والقائمة من ناحية ثانية على منطق الانتزاع السياسي الذي تمارسه الحركة الإسلامية على السلطة محاولة كل الخطوات التي يخطوها النظام في إخماد الدين إلى مكاسب سياسية للحركة نفسها مستعمرين في هذا الاتجاه ما يمكن أن نسميه بسياسة " الشخص " بحيث كلما ازدادت السمكة المنتصبة مقارعة كلما ازداد الشخص تمكناً من حلقها .

ولعل مثالي أنور السادات ومصر والنصيري بالسودان أحسن نموذج لاستخلاص الدروس من مثل هذه العلاقات التي قد تنشأ بين الإسلاميين والسلطة هنا أو هناك .

السياسات لا تبني على المبادئ فقط ، وإنما تبني على الصالح وليس من المستحيل أن تلتقي مصالحنا في خطورة في الطريق حتى تتفق مع مصالح أعدائنا " (٢٧) . ولكن مشروعية الاحتراز يجب ألا تنفي أي تطور في مواقف الاتجاه الإسلامي (أو حزب حركة النهضة) ولكن هذا التطور - يبقى غير ممتنع - ولا يبدو شاملاً لمختلف هياكل الحركة وقواعدها بل حتى هذا الخطاب التكنيكي الذي لجأت إليه للحصول على التأشيرة القانونية لم تستطع القيادة أن تفرده بسهولة على قواعدها خاصة أمام مزادات حزب التحرير الإسلامي (جبهة) المتطرف على يمينها والذي يستفيد باستمرار استقطاب العناصر الغاضبة في صفوف الاتجاه الإسلامي .

وبجب أن نتنظر الأيام القادمة لعلها تحمل إلينا المزيد من الوضوح حول هذه المسألة .. وهو ما يفترض أن تقوم الحركة بنقد ذاتي علني يمس منطلقاتها ومنهجيتها وأهدافها على السواء ، وهو أمر في إطار معرفتنا بهذه الحركة يبدو

الهوامش

- (١٥) راشد الفنوشي - طريقنا إلى الحضارة ص ٢٥ .
- (١٦) الفنوشي طريقنا إلى الحضارة ص ٢٤ .
- (١٧) نفس المصدر السابق ص ٣٤ .
- (١٨) نفس المصدر السابق ص ٢٢ .
- (١٩) نفس المصدر السابق ص ٤٥ .
- (٢) الفنوشي نفس المصدر ص ١٠ .
- (٢١) المعرفة عدد ٤ سنة ١٩٧٤ .
- (جبهة) والغريب أن الإسلاميين الترسين لا يجدون لهم ملجأ من قبض السلطة إلا في الغرب ، في فرنسا والمغرب خاصة حيث يستظلون بلباسه ونفهمه . في حين قامت السعودية بتسليم أحدهم إلى جبل مشقة بوريبة .
- (٢٢) راشد الفنوشي : الحركة الإسلامية والتحديث (وهو كتيب مشترك مع حسن الترابي زعيم الحركة الإسلامية في السودان) ص ١٦
- (٢٣) راشد الفنوشي : طريقنا إلى الحضارة ص ٥٢ .
- (٢٤) المعرفة عدد ٩ سنة ١٩٧٩
- (٢٥) راشد الفنوشي : الحركة الإسلامية والتحديث . ص ٢٩ .
٣. وما يليها .
- (٢٦) نفس المرجع السابق .
- (٢٧) نفس المرجع السابق ص ٣٩ .
- جبهة أنظر الوثيقة الصحافية بعنوان " تنقيح الدستور " والصادرة عن هذا الحزب كنموذج لأطروحاته ومواقفه . وهو حزب يستقطب عناصره خاصة في أوساط الجيش والشرطة والطلبة .

- ٥ محمد باي حكم تونس بعد أحمد باي .
- جبه المتمعن إلى العائلات الاسترقابية الكبرى يهدية تونس .
- (١) انظر كتاب عبد الطيف الهرماسي " الحركة الإسلامية في تونس " ص ٦٨ .
- (٢) نفس المرجع ص ٥٤ .
- (٣) الهرماسي - نفس المرجع السابق ص ٦٣
- (٤) انظر جريدة الصباح يوم ٢ سبتمبر ١٩٨٧ .
- (٥) صلاح الدين الجوهري : " لماذا الفكر الإسلامي المستقبلي " مجلة ٢١/١٥ عدد ٢
- (٦) أخصبة التيفر . النموذج الإسلامي التونسي . الواقع والطرح ص ٢١/١٥ العدد ١٨ .
- (٧) انظر نص القرار في جريدة الصباح يوم ٢ سبتمبر ١٩٨١ .
- (٨) الجوهري : لماذا أنموذج الإسلاميون ولجعت بونو ؟ مجلة ٢١/١٥ عدد ١٨ .
- (٩) راشد الفنوشي : طريقنا إلى الحضارة - ص ١٤ .
- (١٠) المعرفة - عدد ٧ سنة ١٩٧٣ : رسالة مفتوحة إلى كل داع إلى الله .
- (١١) المعرفة عدد ٧ سنة ١٩٧٨
- (١٢) المعرفة - عدد ٧ سنة ١٩٧٨ .
- (١٣) المرأة كإنسانة - المعرفة عدد ٧ سنة ١٩٧٧
- (١٤) الهرماسي : الحركة الإسلامية في تونس ص ١٢ . وانظر كذلك - لمعرفة - عدد ٧ السنة الأولى

صناعة الوهم : الأسباب الاجتماعية لظاهرة الهوس الدينى فى السودان *

الحاج وراق

ظاهرة

تنامي نفوذ التيارات " الأصولية " " الإسلامية " فى السودان منذ أواخر السبعينيات جلية للعيان ، حيث ازدادت العضوية العاملة فى هذه الحركات وانتشر خطابها الفكرى والسياسى عبر الصحف المبددة والكتب الرافزة .. وارادات المساحة المكسبة للمرامح السلنبة فى التلفزيون والإذاعة .. كما اتخذ الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأقوال السلف شكلاً كاريكاتيرياً . وتُستل من سياقاتها التاريخي والمعرفي وتنزع منها مقاصدها لتخدم هدفاً غير مقدس للمتحدث . والمثال الساطع لذلك خطب السناح جعفر بغيري .. كما انتشر لباس " البري السعودي " - أو كما يحلو للأصوليين تسميته " بالزي الإسلامي " - بين النساء ، وكثر الشباب الذين يطلقون لحاهم ويقصرون ملابسهم .

كتابه (الثامن عشر من بروميتر) ، حيث يتحدث عن قرون استحضرات غابر التاريخ ، فمن جهة هناك استحضر الماضي من أجل المستقبل ، كما فعلت الثورات البورجوازية فى فرنسا والمجملترا فى أول عهدها ، فقد اتخذت النهضة شكل الرجوع للماضي : " فى فترات الأزمات الثورية كهذه على وجه التحديد ، تراهم يلجأون فى وبل وسهر إلى استحضر أرواح الماضي لتخدم مقاصدهم ، ويستمبرون منها الأسماء والشعارات القتالية والأزياء كى يمثلوا مسرحية جديدة على مسرح التاريخ العالمى فى هذا الرداء التكررى الذى اكتسى بجلال القدم ، وفى هذه اللغة المستعارة فالمجتمع البرجوازى " مع ما هر عليه من قلة البطولة ، اقتضى إخراجة الى حيز الوجود بطولية ونضحية وأرهابة ، واقتضى حرباً أهلية ومعارك بين الشعوب ، وقد وجد مصارعوه فى التقاليد ذات الصراحة الكلاسيكية التى خلفتها الجمهورية الرومانية ، المثل العليا والأشكال الفنية والأدوام التى كانوا فى حاجة إليها لكى يخفوا عن أنفسهم ما كان

ظاهرة " التطرف الدينى " لها ما يفسرها فى الظروف والتحولت الاقتصادية والاجتماعية التى شهدها السودان فى الأعوام الأخيرة . ولقد اتسعت صفوف التيارات الإسلامية الأصولية لأن رباح الواقع المتخثر قللاً أسرعته .

بالرغم من تنوع الحركات الإسلامية - إخوان مسلمين ، اتجاه إسلامى ، أنصار سنة ، جماعة مسلمين ، صوفية ، إلا أنهم يلتفون فى نقاط عديدة ... وأكثرها أهمية أنهم جميعاً يعتقدون أنه لحل مشاكل مجتمعنا المعاصر يجب أن نرجع إلى منابع الأصول الصافية المتمثلة فى أقوال السلف وممارساتهم .. على الرغم من أن المحاسة للدعوة للرجعة إلى الماضى تختلف من تنظيم لآخر ، وليست كل رجعة للماضى ردة ، فأحياناً يكون الرجوع للخلف لتحقيق اندفاع أقوى وأعضى إلى الأمام . ولكن كثيراً ما يكون الرجوع إلى الماضى هروباً من مواجهة المضكلات القائمة فى الحاضر ، أو عجزاً عن حلها .. غير عن ذلك (كسارل ماركس) فى

* الحاج وراق : الحزب الشيوعى السودانى (نقلاً عن مجلة " النهج "

- العدد ١٥ - السنة الرابعة - ١٩٨٧ - مع التركيز على الفقرات الأساسية) .

أرباح الشركات عبر التبادل غير المتكافئ والضرائب ، مما أعاق بناء مجتمع زراعي صناعي متقدم يلبي احتياجات المواطنين للمادة والثقافة . ولم تغير الحكومات الوطنية المتعاقبة ، بعد خروج الاستثمار ، شيئاً من هذه البنية التابعة والمتخلفة ، إنما اندفعت فيها بعزم أكبر ومضاء أشد ، فتضخمت ويلات طريق التطور الرأسمالي وازدادت كوارثه وأزماته .. وإن كانت الجماهير توقعت أن يتمكس الاستقلال على حياتها تطوراً واستقراراً ، فإن الرأسمالية المحلية التي امتلكت زمام الأمور ، فهمت الاستقلال " كتحرير لا تعمير " تحسّس به من شروط تبيعته للاستعمار العالمي ، فسأت حالة الجماهير أكثر بدلاً من أن تتغير نحو الأحسن .

وقد ربط المواطن العادي البسيط ، بصورة غير صحيحة ، ما بين خروج الاستثمار وازدياد بؤسه ، لدرجة أن البعض صار يتبنى رجوع المستثمر مرة أخرى .. وما علموا أن معاناتهم إنما تكمن في بقاء المجتمع الذي بناء ويستفيد منه المستثمر في ثيابه القديرة أو الحديثة ، وأن الطريق الرأسمالي - بعض النظر عن لون بشرة القائمين على أمره - كلما امتد استطلعت معه آلام العاطلين وحرمانات الكادحين .

ثم جاء نظام عبود العسكري عتفاً تنازلت الرأسمالية وشبه الإنقطاع عن سلطانها السياسية لتحتفظ سلطانها الاجتماعية ، فسلّمت السلطة لكبار جنرالات الجيش ، وانضاف البش للسلطة التجريب والتخلف - ويات عودة الحياة إلى ما قبل عبود حلاً تدفع فداً المهج والأرواح .. وفي طريق ملوّه الشوك والآلام ، وعبر تضحيات جمة ، استطاع الشعب أن يتنزع حرّيته في أكتوبر ١٩٦٤ ، ولكن لا ينصرم العام الأول قبل يحلّ الحزب الشيوعي ويطرده نوابه من البرلمان ويعدل الدستور في اتجاه تقيّد دكتاتوريسه مدنية . لقد خافت البرجوازية وشبه الإنقطاع من تهديد الجماهير ونفوذ القوى الديمقراطية لدرجة جعلتها تخوف من شكل حكمها ذاتها ، فانقضت على الليبرالية (...) . وفي ظل سيطرة المشروع الخاص وفتح البلاد لنهب الشركات العالمية ، ازداد شدة الحياة للكادحين وأغتنى أكثر الفئات المتسلطة .. وساء الإحباط واليأس قطاعات واسعة . ومنذ مايو ١٩٦٩ استحكمت حلقات الردة على شعارات أكتوبر وأهدافها ، وأغرق نهوض الجماهير الديمقراطية في بحار الدم ، وقت مصادرة شاملة لأبسط أنواع الحقوق والحريسات الأساسية ، ليندفع من فوق ذلك النظام بجمع وعق في نفس طريق النور الرأسمالي مورثاً البؤس والمجاعة للملايين ومعلناً بوضوح الإفلاس الكامل لهذا الطريق ..

صارعت الأحزاب التقليدية نظام فبري على جهاز الدولة

عليه محتوى صراعناهم من قصور برجوازي ولكن يقرّوا حساستهم في المستوى العالي للأساسة التاريخية العظيمة ، وهكذا كان بحث الموتى في تلك الثورات يزدى مهمة تجيد الصراعات الجديدة ، لا التقليد الساخر للصراعات القديمة ، مهمة تعظيم الواجب المعين في الخيال لا الهروب من محاولة إيجاد حل له في الحقيقة ، مهمة اكتشاف روح الثورة مسرة أخرى ، لا جعل شعبها بيوم ثانية " ..

ولكن هناك استحضاراً آخر للماضي - مثلما حدث في فرنسا - (١٨٤٨ ، ١٨٥١) يتخذ شكل الردة والرجوع " القهقري إلى عصر انقراض " حيث عادت التواريخ القديمة والتقاويم الزمنية القديمة والأسما - القديمة والمراسم القديمة .. وعاد كذلك رجال الدرك القدامى الذين بدأ أنهم اندثروا منذ أمد طويل .. إنه الحنين " للعودة للماضي من مخاطر الثورة " ..

والواقع السوداني يؤكد هذين الشكلين المتعارضين لاستحضار الماضي . فمثلاً في " الثورة المهدية " ، عندما طالب الإمام المهدي السودانيين " بالهجرة " إليه من جميع المناطق والحلّاق به في (قدير) لمرآة القرى والنضال ضد المستعمر ، لم يكن (ذلك إلا) تقليداً شائناً (لهجرة) النبي والصحاب . فالمائلة هنا بين الهجرتين جعلت للحلّاق بالمهدي والنضال ضد المستعمر مهمة حليلة ومقدمة كهجرة النبي والصحاب ، فتم تعظيم الواجب المعين وتجسيد الصراع الجديد لا التقليد الساخر للماضي ، ولذلك اكتسبت الأصولية المهدوية محتوى اجتماعياً ومتقدماً وثورياً . وعلى النقيض من ذلك انتشرت في الآونة الأخيرة في السودان التيارات الإسلامية التي يعود طرحها الفكري وبرنامجه إلى الردة والنكوص الحضاري .

التشبيث المرضي بأستار الماضي يجد جذوره في تدهور الحضار والانزلاق من سئ لأسوأ . ويغلب على تاريخ السودان الحديث - منذ الاستعمار البريطاني وحتى الآن - طابع التطور الرث أو الارتدادى ؛ حيث يتم الانتقال غالباً من أزمة إلى أزمة أشد . ذلك لأن الأنظمة المتعاقبة حافظت على نفس البنية الاستغالية فتصممت كوارثها عاماً بعد عام .

انتهى الغزو البريطاني للسودان بتشكيل بنية اقتصادية - اجتماعية تابعة ومتخلفة ، فقامت مشاريع الزراعة الحديثة وبعض الصناعات الخفيفة لا تلبي احتياجاً موضوعياً داخلياً . وإنما لترعد مصانع لانكشيب وتدور البيروسة في بريطانيا . وتم استنزاف الفائض الاقتصادي للبلاد وتهريب

قضايا فكرية

كصدر من مصادر تراكم رأس المال . ولا اعتقادها أنها أكفأ في إدارة شؤون الحكم ، ولتكتسب معارضتها مشروعية ، ركزت في خطابها الدعائي على أن عهدها كان أحسن من (الآن) ، فعارضت نظام قمري من وجهة نظر الماضي أكثر مما عارضته بمقدار ما يتصرف في الموارد المتاحة له الآن .. وقد بلغ التشابه في الوضع بين الدكتاتوريتين العسكرية الأولى والثانية حداً جعل أن هناك اعتقاداً سائداً بأن (أكتوبر) التي أزاحت نظام عبود ستكرر بحفايرها لإزاحة نظام قمري فيأت الأغانى والأنشيد التي صعدت بانقصار أكتوبر فتفى شوقاً إلى استعادة أكتوبر من جديد ، أو في الهجاز أكتوبر (الثانية) ، فصار غناء الماضي شوق المستقبل ..

لقد كانت نتيجة هذا التطور اليرث أو الامتداد الهامسب لحركة المجتمع ، أن ازدهرت العقلية (الماضية) و (السلفية) حيث أن الماضي دائماً أحسن من الحاضر ، وأن أقصى ما نستطيع بلوغه في المستقبل هو استعادة الماضي .

ومجد هذه النظرة جنوبها - كما بين محمود أمين العالم - في الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الوسيط : التي أرتبط عندها التقدم (بالقديم) وغلب عليها تصور للزمن ذو طابع ارتدادى ، حيث أن العصر الذهبي هو الماضي وأقصى تقدم هو استعادة ذلك " القديم " السعيد .

التطور الرأسمالي يجلب الحروب للمنتج الصغير ، ويتدهور باستمرار الوضع الاقتصادي والاجتماعي للمهنيين والعمالين بأجر . ويتزعج المالك الصغير من رقابة حياته وأمانه وأطمعته ليسلمهم إلى ضراوة المنافسة ، إلى حيث (بائك) الناس بعضهم بعضاً والبقاء للأكثر . ويفكك النصر الرأسمالي تعاقد القبيلة ودفع العائلة المتحدة . ولا يستعص منها بأي مؤسسات اجتماعية أخرى سوى علاقات المصلحة الباردة والحساب الجاف ، والذي يهوى عالمه أمامه ، يهرع إلى جدار المعجزات يتكئ عليه ، ويتشبث تشبثاً مرضياً بذلك الماضي السعيد (...) .

غياب التنمية وبالتحديد الثورة الصناعية وما يترتب على ذلك من تخلف للقرى المنتجة ، جعل الناس أسيرى الطبيعة وعاجزين بمجاهها . فاتخذ الاغتراب شكل الاغتراب الدني ، (...) . واستثار غياب التصنيع من تحلل القطاع التقليدي بفعل التطور الرأسمالي الهجرة من الريف للمدينة . يأتي الراقدون لا يستوعبوا في الصناعات الناشئة في المدن وإنما في القطاعات الهامشية ، وعادة يحتفظون

في ظل غياب الحريات العامة ، ومن ثم الفكر الديمقراطي والثوري ، وفي ظل توازن قوى مختل لصالح البين ، والجندر العام للحركة الثورية في البلاد ، جنحت قطاعات واسعة من الجماهير التي يدهسها العوز والحرمان - خصوصاً الشباب - إلى انتظار حلول لمشاكلها من خارج مجرى تضالها وحركتها ، فأملت أن يأتي (مسيح) أو (إنسان كامل) أو (واحد زى منجستو) ليخلصها . واتخذ الهروب أشكالاً أخرى عديدة منها تماطي المخدرات وعقاقير الهلوسة والهرس الدني والالتجاء إلى الخرافة وتصور أن (المجتمع الجاهلي) غلب على أمره إذا تغلب عليه في الحال عن طريق العزلة والانهال .

وقد وجد ذلك تأييد السلطة المايوية نفسها . ففي آخر أيامه خطب السفاح جعفر قمري مديماً أن أحد أولياء الصوفية جاء في المنام وطوف به السودان صائحاً : العدالة ، العدالة . معطياً بذلك محاكم العدالة الناجزة وحالة الطوارئ جلالاً صوفياً وقلداً لا تستحقها .. وكانت تلك القصة الدرامية في سعى السفاح لإظهار نفسه بمظهر المرشد الصوفي . وقبلها تكررت كثيراً زيارات السفاح إلى حلقات الذكر والصوفية ومزارات الأولياء وقيام الصالحين . واستفاد من - أو ربما روج - الشائعات التي كانت تنتشر بأن قمري لن يذهب ما دام يحمل " عصاه السوداء " وأن نظامه يدمحه " أهل الله " وأنه لن " يسل إلا للمسيح " . ويذهب البعض إلى القول بأن بعض (الفقراء) (جمع فقير أو فكي) كانوا من موظفي القصر الجمهوري مهتمهم (كشف) الانقلابات وتثبيت النظام ! ولم يكن يفسرى وعده ، فلهذه كانت موجبة لانتعاش المؤسسة الصوفية ولكن في شكل ومحتوى جديد .

ارتبطت هذه الموجة بمرور الرأسمالية الطفيلية . وهي فئات تعتمد في دخلها وتراكم رأسمالها على المضاربة كتجارة العملة ، السوق السوداء ، الوساطة ، ونهب القطاع العام .. ولأنها لا تستثمر عموماً في القطاعات الإنتاجية من صناعة

الأسباب الاجتماعية لطاهرة الهوس الديني

الطعام . بينما هم اتسعت حلوقهم من كثرة ازدياد الترف وتقبح الكذب الكثير . إنه الزهد للساكنين المحرومة والشراسة للقلة المترفة .

توفرت للطغليين غرائز مالية ضخمة لم تستثمر استثماراً إنتاجياً . وعلى طريقة " مستجد النعمة " امتازوا بنزعة استهلاكية واضحة . واستعاضوا عن عجزهم عن الإبداع وعطالتهم عن أي خلق حقيقي ، استعاضوا عن ذلك بالانغماس في الفساد والشهوانية المفرطة . وفي ظل الأزمة الاقتصادية وانتشار قيم الكسب الطفيلية وأحلام الثراء السريع ، توفرت موضوعات انحلالهم وتفسخهم من بنات الأسر الفقيرة والمتوسطة ، فانتشر فساد على شاكلة الطفيلية وصورتها ، فساد " الخنثف " أو الفجاءة ... وصارت مزارع الطفيليين مرتعاً ليزن الرذيلة وحصاد الغرائز المنفلتة بدلاً من الحضر والفكاهة ، وأنتج هذا الفساد مقابله : الهوس الديني . فالشباب البرئ والمحروم الذي يرى مظاهر التفسخ الاجتماعي بدون معرفة أسبابه العميقة ، يكون أكثر عرضة للإيمان بأطروحات وتفاذي الجماعات الدينية المتطرفة . فينتظرون إلى المرأة كسب أرواح أو رئيسي وراء كل المعايير والأزمات . ولذلك يقلل كسبك إن المرأة يجب أن تخرج ثلاث مرات في حياتها : من بطن أمها إلى الزوجه ، ثم من بيت أبها إلى بيت زوجها ، ومن بيت زوجها إلى القبر ! كأنما المرأة الساقطة قارص السقوط وحدها بلا رحل .

وفي ظل التفسخ الأخلاقي وانهيار الأسر الذي شجعتهم ظروف التطور الرأسمالي ، بعثت نساء عديداً عن تيرئة للذمة ، وركن قصي يصمدن به غيلاً الزمن . ويحي ارتداء الحجاب أو الزي الإسلامي كحالة لإصدار شهادة بحسن السير والسلوك . جهدت نساء عديداً في استخراجها صدقاً أو رياءً .

وتفرغ الهوس الديني لمجاهدة مظاهر مثل " الجلوس في الحفائق العامة " و " الأفلام " و " اللبس القصير " غافلاً عن أن هذه أعراض لا تكتسب دلالة إلا في وجود الجوهر الأساسي والذي تنبع منه جميع الأعراض الخلقية والاجتماعية . ألا وهو الملكية الخاصة . والذي يحارب المظهر دين الجوهر كدونه كيشوت في حربه لطواحين الهواء . وهكذا يشترط التفتيش الأخلاقي الهوس الديني ، إنها وجهاً لعملة واحدة ، فالجميع السوداني الذي تنتشر فيه أشربة الشيخ كشك هو نفسه الذي تنتشر فيه أشربة الأفلام الخليعة والأغاني الهابطة . وتلفزين جمهورية السودان المغرم بمرض المسلسلات الأمريكية الساقطة ، هو نفسه الذي يعرض متولى الشراري ومصطفى محمود ... وليس في ذلك

وزراعة ، فدخلها بعثد على المصادفة أو الفجاءة كأن يرتفع سعر الدولار ، أو سعر السجائر أو يتم استخراج تصديق .. ولذلك هي عموماً لا ترمج أو تخطط لاستثمارها أو ربحها كما تفعل مثلاً الرأسمالية الصناعية التي يحسب أفرادها الاحتمالات منذ البداية وتبنى عملية الإنتاج والتوزيع على أسس النطق العقلانية . لذلك رجحت فئات الرأسمالية الصناعية في فترة نهوضها في أوروبا لقيم الاستنارة وسيادة العقل والتفكير . وعلى العكس من ذلك تفهم الرأسمالية الطفيلية دخلها المعتمد على الفجاءة بوصفه " فتحاً ربانياً " أو " كرامة " و " معجزة " حيث لا ناموس ولا تكراراً وإلماً انقالات ، فروجت " للمهرج " والدجل والشعوذة . وقد وفرت مقولات الصوفية من " الكشف " و " العلم الدلني " التي أعيد إنتاجها بشكل جديد وقبر - سلاحاً فعالاً في أيدي القوى الطفيلية لمعاداة العقل والاستنارة ونشر الظلامية والخرنق .

إن هذه الصوفية الجديدة الشرقة { لم تكن } صوفية رابعة العودية أو الشيخ فرح وتكتوك - صوفية التقشف والصالح - { بل كانت } صوفية إمامها الشيخ ربحان ، وأقطاب غيري ، عمر محمد الطيب ، وأبو قرون ... صوفية " اللقف " (وهر) المال العام واللى منه ، صوفية " المرسدسات " لا " الهخسرات " وسفن أب بسدلاً من " المعايير " والقرض بدلاً من القرض ، إنها صوفية أخذت من الصوفية كل شيء إلا الزهد والسماحة . لذا ليس غريباً أن أشبع جرعة ارتكبت في السودان ضد الحرية والفكر والمتخلفة في إعدام محمود محمد طه قد ارتكبتها صوفيون جدد (الهلالي ، المكاشفي ، أبو قرون ، عوض الجيسد ، غيري) ، بمحاونة جماعة الترابس ... والمعروف عن تاريخ الصوفية كله التسامح إزاء اختلاف الآراء ، وأن قادة الصوفية دفعوا دماهم لمسف الحكام واضطهادهم . ومحمود محمد طه لم يقل أكثر مما قال به محي بن عربي ... إلا أن هؤلاء { كانوا } هم الصوفيون الجدد (...) .

فشل نظام الرأسمالية الطفيلية في توفير ظروف العيش الكريم لغالبية الشعب ، أهدر [الموارد] جلب الكوارث للبلاد ، وهدد وحدتها ، وباع سيادتها .. تحكم الطفيلية والنشل بطاردها من كل جانب ، الأزمات تنخر عرشها وتجعل الأرض تبتد من تحت أقدامها .. لذلك زعت الفئات الطفيلية إلى تفجير الواقع ونشر الظلامية والتعلق بالمعجزات .

والجماهير التي لم تنطل عليها حيلة " شد الأزمات على البطون " من أجل " التنمية " و " الاكتفاء الذاتي " ، خطب فيها غيري وفتحها الطفيلية محزنين من مخاطر " مطالب "

فضاءاً فكرياً

تناقض نهائي ، فالفرازم المنفصلة تغيب العقل ، وظلامية الفكر السلمي تحقر التفكير . إنه موقف واحد ثابت ونهائي في معاداة الإنسان وعقله .

ومن الأسباب الأخرى في انتشار الهوس الديني تضخم تنظيم الإخوان المسلمين . ويعود ذلك لأسباب عديدة . فنجد المصالح الوطنية عام ١٩٧٧ م . بين الأحزاب الممثلة ونظام غمري ، استغلت جماعة الترابي علاقاتها المتعددة مع أمراء السعودية وشيوخها لتأسيس العديد من المؤسسات والشركات الإسلامية ، وبذلك التحق قادة الجماعة بنادى الطفيلية المايوية بل واستأثروا بحشد المايويين لسرعة صعودهم في السوق . ونحت ستار النشاط المحمري تدخلت البنوك " الإسلامية " مباشرة في السياسة ودعم الهوس الديني ، كما أنها وفرت أموالاً كافية لدعم حركة ونشاط التنظيم . وروعت البنوك والمؤسسات الخيرية من الجامعات والمعاهد ، الذين كانوا يتساقطون من عضوية التنظيم بعد التخرج ، ينظمهم بالتنظيم .

{ *** }

يقتسم فوج فريدة التيارات الإسلامية في مصر إلى تيار ثوري - نسبة إلى ثورة - وتيار تقليدي وثالث راديكالي ، ويعتقد أن أزمتها في اختلافها وتناقضاتها مع بعضها البعض .

في السودان أيضاً يوجد تيار الثورة الذي يطمح في دولة " إسلامية " تحرس الملكية الخاصة بسياج مقدس وتتمتع حركات الاحتجاج والثورة بدعوى الزندقة والكفر . وهناك أيضاً التيار التقليدي الذي لا يرفض الوضع القائم رفضاً كلياً ولكن يدعو إلى ترشيده . كما يوجد التيار الراديكالي الذي بشكل الطلاب والمهنيين والمالكون الصغار قاعدته الاجتماعية .

هذا التيار تعجبه ثورة على النمط الحميني وبهمهم أحياناً بمعارات " الاستضعاف " - لا شرقية ولا غربية - والعداء للاستكبار والطاغوت . هؤلاء أشد معارضة لفظية للغرب " من رصفاتهم ، وهم وقود التيارات الأصولية وأكثرهم ميلاً للفن والإرهاب .

ما يميز السودان أن الجبهة الإسلامية القومية - وهي تكاد تكون الكتلة الفاعلة الرئيسية للتيار الأصولي في السودان - تضم هذه التيارات الثلاثة في أحشائها تحت قيادة تيار الثورة . وقد ساعدت أفكار وشخصية حسن الترابي في

الحفاظ على هذا الشتات متعاسكاً . فالترابي يحلو له ولأنصاره وصفه ببرجس - التجويد - و " التجديد " ، أي الجمع بين الموقف " الأصولي " و " الحداثي " . واعتقاداً على حادثة تأييد التدخل وحديث الرسول " أنتم أعلم بشئون دينكم " يؤسس الترابي لفقه المصلحة ، والذي يعني تحميم المرجعية السلفية التقليدية ، والاحتفاظ بحرية أكبر في التعامل مع النصوص الدينية . لدرجة أنه يرفض حديث النهاية موضحاً أنه في الأمور الطبية يأخذ برأي الطبيب الكافر ولا يأخذ بحديث النبي (ص) . هذه المرونة في التعامل مع النصوص استخدمت اجتماعياً لتوسيع تعاملات الفئات الطفيلية المالية وتكتيكاتها السياسية المتقلبة ، والتي كثيراً ما تعطل مع النصوص ، أو الفقه ، كما لعبت المرونة دوراً كبيراً في التقبل والدعوة لنمط الحياة الغربي . فالترابي مثلاً ينفخر بإعجابه بالموسيقى الغربية أكثر من الموسيقى السودانية ، مطالب بالاختلاط في جامعة أم درمان الإسلامية ويدعو إلى شريعة في السودان لا تهدد مصالح الغرب الاستراتيجية . كما يدعى أنه لا توجد نقابات في الإسلام . هذه الاجتهادات تلبى مصالح الرأسمالية الطفيلية التي لا تريد حواجز أو سدوداً في وجه تراكم رأسمالها ، كما تشهر البرجوازي الصغير المثقف بالرضا والامتلاء بأنه بلغ الحسنيين : حافظ على دينه والتحق بحياة العصر .. إن مرونة الترابي ولا مدينته - مرونة السمار - جعلته يتمشى بنجاح بين برجمانية فهد بن عبد العزيز ودون كيثونية الحميني .. فيجمع في جهاز حيز واحد تيار الثورة والثورة الوعظية .. وتكاد تكون لغة الترابي المهمة واللزجة التي تنفادي القطعية وتحتمل أكثر من تفسير وتأويل ، محاولة لخلق تجانس طبقي بين شتات الجبهة القومية على مستوى اللغة ، ومحاولة لتحييد أو إلحاق فئات من البرجوازية الصغيرة بالفئات الطفيلية . هذا التناقض أروث الترابي المتفطنة والتعثر اللفظي الذي يميز فيه غيره ، ولكنه في مواقفه العملية ويظهر طرحة الفكري يعبر بصورة حازمة عن أشد مصالح الفئات الطفيلية رجعية .

يسرت هذه المرونة اللامبدئية لتنظيم الإخوان المسلمين العمل في أوساط مختلفة وظروف متباينة . فعلى عكس التيارات الدينية الراضية التي اعترلت المجتمع ، اختسرق الإخوان (السودانيون) المجتمع ، وصاروا يتحدثون باسم قوى راضية لهذا المجتمع ، وفي نفس الوقت يهتجة أشد بعبورهم عن الفئات الطفيلية التي تحرس هذا المجتمع الاستفلاكي . (...) .

واستقر الهوس الديني بدفع السلطة المباشر أحياناً ، أو بالسماحة وإغماض العين عن نشاطه أحياناً أخرى .

{ *** }

والتيارات الأصولية باعتبارها المرضي بالقضايا الشكلية والثابتة على حساب القضايا الرئيسية تربع أنظمة القهر وقوى الاستغلال . فعلا في عام ١٩٨٢ بهذا الشارع يغلق والنظام المايوي يتمرخ في أزماته ، كان الإخوان المسلمون والجمهوريون يتناقشون حول : من يحاسب الناس يوم القيامة ؟! ونحن لا نناقش من أن يناقش المسلم تفاصيل دينه ، ولكن في زمن يموت الناس جوعاً وتنعدم الحريات العامة ، وتباعد السيادة الوطنية ، يكون الانصراف عن هذه القضايا الرئيسية في أحسن الأحوال سذاجة لا تغفر .

فالأصولي " الإسلامي " يستفزه منظر امرأة سافرة ، لكن لا يحرك ساكناً عندما يرى امرأة مسنة تتضور مسغبة ، أو ترجف برداً أو تلحف السماء . تنتفخ أرواحه في نقاش حول طول المسالك ، وموقع " المنكر " و " الكفير " من التحليل أو التعريم ، ولا يكلف نفسه عناء البحث عن قضايا توزيع الثروة وشؤون الحكم . يهبط حتى تبين نواجه لو أن التمييز أو فهد بن سعود قطع يداً امتدت لسرقة بعض الجنيتهات ، ولا يهتم بأن هؤلاء سرقوا ملكاً كاملاً ودولة " بحالها " . وعادة ما يهبط الأصولي النظام السعودي لأنه يضيق على النساء ، ويمارس القطع والجلد ، ويتحدث عن الجهاد المقدس ، ولا يستفز الأصولي أن هذا النظام (...) يرهن ثروات المسلمين إلى الشركات العالمية (...) . مثل هذا الأصولي حتى إذا عارض أنظمة التفسير وقوى الاستغلال ، يمارضها من نفس القاعدة الاجتماعية ولا يضع أسس نظامها الاقتصادي والاجتماعي موضع التساؤل

وتنامي نفوذ التيارات الأصولية وسط الطلاب يجد جذوره كذلك في طبيعة النظام التعليمي في البلاد . فالمنهج التعليمي وطرق التدريس تعتمد على التلقين من أعلى من جانب المعلم ، والتلقين والحفظ من جانب الطالب . هنا النظام يقتل التساؤل والقدرة على الحوار ، ويعود الطالب على تقبل كل معلومة بوصفها حكمة مطلقة لا يأتيناها الباطل ، ويربى على الطاعة بلا رشد . ومع اخفاء نشاطات خارج الفصل ، من موسيقى ومسرح وجمعيات أدبية وخلافها ، توفرت ظروف مواتية لإنتاج الهوس . إن التعليم يروضه غير الديمقراطي ساهم في تخريب البنية النفسية والفكرية للطلاب ، وإغلاق عقولهم وشحنهم بضيق الأفق والتعصب الأعمى . وقد سببت وتسارعت هذه العملية بتركيز الإخوان المسلمين على المعلمين منذ الاستعمار وتوجيه عضويتهم للعمل في هذا القطاع ، مما أدى إلى زيادة زرعهم نسبياً وسط المعلمين ومن ثم إلى التأثير الواضح لهم في حركة الطلبة .

قدم نظام قمري خدمة جليلة للتيارات الأصولية حتى في أول عهده وصدامه معها . فقد ضرب القوى الوطنية والشيوعية . وأعدم القادة وشرد وسجن الكادر الأساسي ، ثم نفذ سياسات معادية للجماهير بشعارات الاشتراكية والتقدمية فابتدل أطروحات القوى الثورية وشوه برنامجها . ومنذ عام ١٩٧٧ - يسر للإخوان المسلمين - جناح الترابي - من مواقع تحالفه معهم - كل سبل الحركة والانتشار لاستخدامهم كترابن ضد حركة الجماهير . وشملت قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ، وإعلان حالة الطوارئ ١٩٨٤ انتصاراً لخطهم السياسي والفكري ، وتنامي نفوذهم حتى ضمن معادلة السلطة . وقد كانت هذه القوانين بما أحدثته من إرهاب وترويع وإغلام ، بمثابة الساتر الذي تحركت تحته قبائل الجهل وجيوش الظلام .

وتسامح نظام قمري كقانون عام مع التيارات الأصولية ، لأخرى . ولم تكن هذه مصادفة ، أو غباء سياسياً ، فالتيارات الأصولية - بغض النظر عن خلافاتها - تشكل أفكار معاداة الشيوعية والتقدم لازمة أساسية في نشازها . ومن الموقف الهستيري والمرضى في العداء للشيوعية ينزلون إلى دعم أنظمة القهر والاحتياط ، وإلى معاداة كل ما هو وطني وإنساني . إن معاداة الشيوعية هي عورة التيارات الأصولية ويمكن مقتلها . وهي أيديولوجية القوى الفاشية من كل شاكلة ولون . فجمع بين قمري والتيارات الأصولية العداء للشيوعية وحركة الجماهير الديمقراطية . فاستقرى بهم وتسامح مع حركتهم حتى أن الضربات التي يكيلها استثناء لهذا الفريق أو ذاك كانت تتم بحرق ورفق .

من إصدارات دار الثقافة الجديدة



السودان
الانتفاضة / الديمقراطية / التحرير
حوراء مع : محمد إبراهيم نقد .

بتشجيع من السلطة الحاكمة وبسبب الهزائم المتلاحقة ، والافتتاح الاقتصادي والاستبداد السياسي ، مما أثر في السودان وسرع وتائر انتشار الهوس الديني . وقد كان لانتصار الثورة الإيرانية نفس الأثر السلبي . هذا إضافة إلى أن الدول الامبريالية شجعت الظلمة والسلفية في العالم العربي الإسلامي . فهي لا تهتم كثيراً باللعنات التي تصب عليها ، وإنما تهتم أكثر بالمواقف العملية ، وأصدق مثال لذلك ما كشفته صفحة الأسلحة السرية الأمريكية لإيران ، ويكفي للتدليل على علاقة الهوس الديني بالامبريالية أن

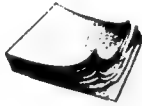
دعاية الثيارات الإسلامية تستخدم في عدائها للشوعية والتقدم نفس التقنيات الاعلامية والأساليب التي تنتهجها وسائل الدعاية الامبريالية (...) .

لقد تفاعلت هذه العوامل مجتمعة على قاعدة طريق التطور الرأسمالي لتنتج ظاهرة التصيب الديني ، وانتشار الثيارات الإسلامية (في السودان) .

من الأسباب الأخرى لظاهرة الهوس الديني بروز ما عرف بالحقبة النفطية . فقد امتلكت السعودية ودول الخليج أموالاً هائلة جعلتها تنجح في نشر ايدولوجيتهم السلفية ، وذلك عبر تدجين المثقفين ، شراء الصحف والمجلات ودور النشر . كما أن الحاجة إلى القروض والهبات جعلت نظام غيرى وغيره من الأنظمة العربية المتهاكمة تتاجر بالإسلام طمعاً فسسى " عطيته " ، وشكلت الدول النفطية مراكز استقطاب للهجرة السودانية ، والمغترب كثيراً ما يتأثر بالقيم السلفية المحيطة به ويساهم في نشرها بالسودان .

كذلك ساهمت الهجرة في ازدياد وزن المالكين الصغار ومن ثم ازدياد نفوذهم السياسي وانتشار أوهامهم ، كما أنها شجعت الحلول الفردية مما أدى لإضعاف حركة الجماهير وإحساسها بالجزء .

ومصر بوابة العالم العربي تؤثر توجهاتها والحركة الفكرية فيها على السودان . وقد انتشر الهوس الديني في مصر



الملاح العامة للحركة الإسلامية في سورية

(من عصر النهضة إلى بداية الستينيات)

د . عبد الله حنا

الفكر الديني بين الطرق الصوفية والتنوير الإسلامي في عصر النهضة :

١ -

حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت الايديولوجية الدينية الصوفية هي السائدة في المشرق العربي . وكان عدد من كبار المتصوفة (١) ، الذين ظهوروا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر قد تركوا أثراً واضحاً في أقطار المشرق العربي وغيره من البلدان الإسلامية . ولاتزال أصداء أقطاب الصوفية وكراماتهم تنبث حتى الآن في الأوساط المتأثرة بالصوفية وطرقها . (٢)

بالاتسار المحدود في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وهذه الأفكار البرجوازية المتشابهة والممزوجة مع الجوانب الثورية من التراث العربي الإسلامي هي ما يعرف بأفكار النهضة العربية وحركة التجديد الإسلامي .

فنتيجة لجلسة عوامل داخلية وخارجية ، ظهرت - في النصف الثاني من القرن التاسع عشر - إلى جانب الايديولوجية الصوفية ، ايديولوجية عصر النهضة أو التنوير ذات الأبعاد البرجوازية . وهذه البرجوازية تشبثت إلى فرعين :

- تيار التجديد الإسلامي .
- التيار العلماني الليبرالي .

ومع ظهور أفكار التنوير في الدولة العثمانية شددت الرجعية المثلة في السلطان عبد الحميد (١٨٧٦ - ١٩٠٨) من هجماتها لمقاومة التقدم والاعتناق . فقد سمى السلطان عبد الحميد لكسب قاعدة اجتماعية عريضة عن

ومع أن مسيرات الطرق الصوفية (٣) اصطدمت أحياناً مع الطبقة الحاكمة العثمانية ، عندما كانت مصالح الحرفيين - وهم عماد الطرق في المدن - معرضة للخطر (٤) ، إلا أن الطرق الصوفية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لم تؤد دوراً ثورياً ، كما كان الأمر عند نشوء بعض هذه الطرق . وقد برز الدور السلبي للطرق الصوفية في بلاد الشام وما بين النهرين واضحاً للعيان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع ظهور حركة النهضة العربية ، إذ وقفت الطرق الصوفية في مواجهة مكشوفة مع حركة النهضة العربية والتنوير الإسلامي .

في تلك الفترة - في منتصف القرن التاسع عشر - أخذ الصراع بين القديم المهتم برفاهة الأمور والمعتد بالخرافات والأساطير وبين الجديد الساعي إلى إحياء التراث (٥) وإلى الاقتباس من الحضارة البرجوازية الناهضة في أوروبا . فمع بداية تكون البرجوازية كطبقة في المشرق العربي ، وبفضل الاتصال بأوروبا الرأسمالية ، أخذت الأفكار البرجوازية

* د . عبد الله حنا : مفكر وباحث - سوري

طريق الدين ، وخاصة عن طريق مشايخ الطرق وفي مقدمتهم أبو الهدي الصيادي الرقاعي ، الذي أصبح شيخ مشايخ الطرق فسي استنبول (٩٦) فبعد الحميد أعفد على أبي الهدي الأموال ومنحه السلطان ، وأبو الهدي وصله بأنه " الخليفة المعظم ظل الله في العالم وارث سرير خلافة سيد المخلوقين نبينا وسيدنا محمد (ص) ناصر الشريعة الغراء ، وناشر ألوية الطريقة السحاء خادم الحرمين الشريفين إمام المشرقين والمغربين ... " (٧) .

لقد تمّ في مجرى التطور التاريخي وفي خضم احتدام التناقضات بين الحاكمين المستغلين والمحكومين المستغلين استخدام الدين في كلا طرفي الصراع الاجتماعي لشهد الجماهير المؤتمنة ، إما في طريق الثورة ضد الاستغلال والاضطهاد ، أو في سبيل تحذير الجماهير ومحو لانهم إلى كُتلت تنتج الخبرات لمصلحة الفئات الحاكمة المتبعة على أرائك الخلافة وعروش السلاطين .

وفي عصر النهضة والتجديد الإسلامي أباهم السلطان عبد الحميد حري استخدام شعار " الجامعة الإسلامية " في اتجاهين متناقضين :

- اتجاه السلطان عبد الحميد وسلطته المتبذرة الإقطاعية الرامية إلى إبقاء شعوب الدولة العثمانية ترسف تحت نير العلاقات الإقطاعية وتنز من وطأة الاستثمار الاستعماري وخاصة الرأسمال الأجنبي (الفرنسي والإنجليز ومن ثمّ الألمان) ، الذي غزا الدولة العثمانية في عهد السلطان عبد الحميد وحولها إلى دولة نصف مستعمرة . وتكشف وثائق وزارة الخارجية الألمانية كيف أمسى عبد الحميد ويطانته أداة في يد ممثلي الرأسمال الأجنبي في استنبول (٨) . تمّ ذلك في الوقت الذي كان دعاة عبد الحميد يدعون لنصرة " الخليفة المعظم ظل الله في العالم ... إمام المشرقين والمغربين ... " .

- اتجاه جمال الدين الأفغاني ، الذي استخدم شعار " الجامعة الإسلامية " للحمل على تحرير الشعوب من رقة الاستعمار ، إذا استطاع إلى ذلك سبيلاً . وهنا استخدم الأفغاني ، الذي عثر عن تطلعات القوى الاجتماعية الرافعة في التفسير ، شعار الجامعة الإسلامية لاستنهاض شعوبها ضد الاستعمار والظلم الاجتماعي . وهذا الموقف يبدو واضحاً في ممارسات الأفغاني وكتاباتة فسي " العروة الوثقى " وفي خاطراته التي جاء فيها : (٩)

وتكونها ، وتعاليمها ثم ترقفها وانحطاطها ، أسباب وعوامل ، وهكذا يجب أن يكون الاستعمار خاضعاً لتلك التواميس الكونية ، بمعنى أنه يصل إلى حد محدود وأجل معلوم . واتقضاء أجل الاستعمار إنما يتم بزال الأسباب التي مكّنت العلة من التسلسل ، وأكثرت الشعوب على الخضوع لهم " .

من هنا يمكن فهم الرؤية الواضحة لدى دعاة التنوير الديني في بلاد الشام المرتبطين بالأفكار القومية العربية . وأتى في طليعة هؤلاء الشيخ طاهر الجزائري ، المتوفى ١٩٢٠ الذي فتح طريقاً جديداً في دمشق وتخرج من حلفته عدد من قادة الحركة الوطنية في الربع الأول من القرن العشرين .

أهم أفكار الجزائري ، التي كان لها الريادة في حركة التنوير البعثية هي :

١ - الوقوف ضد المؤلفين ، الذين يضيعون الوقت بالمؤلفات الفارغة ، إذ يتناولون كتاباً قد شرحه من سلفهم شروفاً عديدة على أساليب مختلفة فيمبدون بنفس ألفاظ الشراح السابقين بدون إدخال إصلاح أو تجديد أو اختراع في الأسلوب .

٢ - توحيد المكتبات الموجودة في دمشق وجمع الكتب النفيسة المخطوطة فيها .

٣ - سعيه لإحياء اللغة العربية واستشارة دعاتها ، والعناية بإحياء التاريخ ونش الآثار .

٤ - السعي وراء التوفيق بين الدين والعلم والعمران . فقام أولاً بنسخ واستنساخ كتب ابن تيمية وابن القيم الجوزية وأبي شامة المقدسي وأشبالهم ، بمن لهم اليد الطولى في مكافحة البدع ، فكان يدعو إلى العودة إلى روح الشريعة وحكمتها والعمل على تنقيحها بما ألصق بها من الحشو والبدع وجميع ما لم يثبت به نقل ولا يقبله عقل . وجاهد للبرهنة على أن الدين يسير معه العلم والعمران والرفق الاجتماعي وأقامة الأدلة الشرعية على أن الدين لا ينافي العلوم الكونية . وهكذا يتلقى جمود أعماء التجدد ويتضح أن علة انحطاط المسلمين ليست منبثقة عن دينهم ، بل ناشئة عن انحرافهم عن منهج دينهم القويم .

ويرى الجزائري أن جمود المصلين السطحيين المتكرين للخسوف والكسوف والقائلين بتسطع الأرض وإرتكازها على

" ولما كان حياة الأمم والدول أحوالاً وأجالاً ، ولحوادثها

الفلاحين وجساير المدن الفقيرة المضطلة بشعارات الطبقة الحاكمة العشائنية . لقد نشط انهيار الدولة العشائنية الحركة الجماهيرية في بلاد الشام - وكذلك العراق - وأكسب حركة الاستقلال العربي صفاء وقوة لم تمنحها من قبل . كما قلب تدريجياً ميزان القوى داخل حركة التحرر الوطني العربي لصالح الجماهير الكادحة . أي أن حركة التحرر العربي أخذت ، نتيجة اشتراك الجماهير النشيط فيها ، تتجه رويداً رويداً نحو اليسار ، في حين أخذ بين الحركة بساوم الاستعمار أو يعقد الصفقات معه ، وفي كثير من الأحيان يرتقى في أوضاعه مستسلماً هائلاً بدهاء التبرع على كراسي الحكم المزيقة المحروسة بحراب جنود الاحتلال .

بعد انهيار الدولة العشائنية عام ١٩١٨ تراجع الدعوة إلى الجامعة الإسلامية عموماً وانتعشت بصورة خاصة الأفكار القومية في بلاد الشام والرافدين . ومع أن الشيخ محمد رشيد رضا ، الشامي الأصل والذي كان يقيم في مصر ، استمر يدعو إلى الجامعة الإسلامية على صفحات جريدته " المنار " القاهرة ، إلا أن حركة الجامعة الإسلامية لم تستعد أنفاسها إلا بعد الحرب العالمية الثانية وبلغت أوجها في السبعينيات .

عموماً تميزت الأقسام الرئيسية في الوطن العربي بخصف حركة الجامعة الإسلامية فيها في فترة ما بين الحربين العالميتين ، وتتنازل نفوذها ، في وقت كانت تزدهر فيه الدعوة إلى العلمانية والليبرالية والعقلانية والحداثة في أوساط البرجوازية الصاعدة ، وقد استطاعت البرجوازية (أو بالأصح البرجوازيات) العربية ، التي تزعمت قيادة الحركة الوطنية استخدام الشعور الديني لتأجيج النضال ضد المستعمرين الأوروبيين وتوجيه هذا الشعور وجهة وطنية . بمعنى أن شكل الشعور كان دينياً وجوهراً العام كان وطنياً معادياً للاستعمار . وقد حاصرت تلك المشاعر الوطنية والقومية نشاط أنصار الجامعة الإسلامية على النمط العشائني ، وحلت من نفوذهم بين الجماهير المؤمنة ، التي رفعت أثناء تطاهرها في المدن السورية شعار " الدين لله والوطن للجميع " .. وكانت تهتف للوحدة الوطنية بجله خارجها هازجة : " قلتحيا الوطنية إسلام ومسيحية " . في تلك المرحلة برزت التيارات الدينية الرئيسية التالية :

١ - تيار ديني وسي :

ظهر في سورية - كما في غيرها - تيار ديني وسي يسائر الحكام ويصغر فتاوى ضد التقدم . وتقتل هذا التيار بقسم من أئمة المساجد ، الذين ارتبطوا مالياً بدائرة الأوقاف واعتمدوا على واردات الوقف من جهة وعلى مساعدة الدولة من جهة أخرى .

قرن الشور (هنا في أواخر القرن التاسع عشر) يبعد خربجي المدارس العصرية عن الدين . ولهذا تهب الحرب ضد جمود الجامدين من أديعاء نصرة الدين الذين يحاولون الخيلولة بينه وبين العلم والعمران ويضعون العقبات في سبيل التجدد والرتقى .

٥ - دعا إلى مطالعة الصحف والمجلات . وكان له شغف بالاطلاع على ما تنشره الصحف من الترجمة عن الغرب واقتطاف ثمرات علومه الباقفة . وكان يدعو إلى الأخذ بالنافع من التمدن الحديث مادياً كان أو أدبياً وزيد الضار منه . ولهذا حث على تعلم لغات الأمم الحية ليستسنى فهم معنى الحياة .

٦ - كان عدواً للاستبداد ، ساعياً لتحرير علوم المسلمين عن طريق الاتصال بالعامه من أرباب الذكاء الفطري الذين لم يمارسوا التدريس والبحث على الأصول بالتلقى من الأساتذة (ورجال الدين الجامدين) .

ولكن حركة النهضة العربية - ومن ضمنها حركة التجديد الإسلامي - لم تستطع قبل الحرب العالمية الأولى الوصول بعين إلى قطرب العامة واضطرت للتفرع في جزر محصورة بهجار من العامة المدخوعة والمضلة . وليس أدل على ذلك مما كتبه أحد رجال التنوير ، الدكتور صلاح الدين القاسمي ، في جريدة " المقتبس " المنشقة عام ١٩١٢ تحت عنوان " العلم والعامه " ، كتسبب القاسمي (١١) : "... العامي لا مذهب له ، وإنما مذهبه قول مفتيه - في الضبط الفكري على العلماء واضطرار هؤلاء لانغاذ الشقية شعاراً في أغلب الأحيان - ولكم صرة كتم العالم ما يجوز بباطره ، من الحقائق العلمية وشرو الأضرود إلى سلاء ثانية ... " .

٧ - الاتجاهات الدينية في مرحلة النضال ضد الاحتلال الاستعماري (١٩٢٠ - ١٩٤٥)

في خريف ١٩١٨ انتهى إلى غير رجعة كابوس الحكم العثماني الإقطاعي البغيض ، واحتلت الجيوش الإنجليزية والفرنسية بالتعاون مع جيش الثورة العربية بقيادة الأمير فيصل بن الحسين سورية . ولكن القضاء على الدولة العشائنية وانتصار الحلفاء لم يؤد إلا إلى استبدال النير الإقطاعي العشائني بالثرين الاستعماريين البريطانيين والفرنسي . وعلى الرغم من ذلك ، فإن انهيار الدولة العشائنية وزوال حكمها الإقطاعي كان حدثاً تاريخياً مهماً وخطوة اجتماعية إلى الأمام ، حررت قوى وطنية جبارة من

العلماء .. الجين والهلع واليأس والفتور في رحمة الله " .
ويستطرد أرسلان قائلاً : " فقد أضاع الإسلام جاهد
وجاهد " .

ب - بدايات الإخوان المسلمين في سورية :

إن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وفق النمط العثماني
انتقلت في بلاد الشام والعراق طابعاً مائلاً للإقطاعية
وإيديولوجيتها قبل الحرب العالمية الأولى ، أي قبل انهيار
الدولة العثمانية عام ١٩١٨ . ولكن الدعوة إلى السلفية
والجامعة الإسلامية اتخذت بعد انهيار الدولة العثمانية طابعاً
" بورجوازيًا صغيراً " جذب إليه عدداً من مثقفي " الطبقة
الوسطى " في مدن سورية ، والدعوة السلفية والجامعة
الإسلامية بشكلها الحديث انتقلت من مصر إلى سورية عن
طريق قسم من الطلاب السوريين ، الذين درسوا في مصر
ولا سيما في الأزهر . واتخذت هذه الحركة أسماء مختلفة
باحتلاف المدن ، فتأسس أول مركز لها في حلب باسم " دار
الأرقم " سنة ١٩٣٥ ، ثم توالى تأسيس المراكز في المدن
السورية كل مركز باسم خاص ووصفة خاصة . فتأسست بعد
" دار الأرقم " في حلب جمعية " المكارم " في القدس
وجمعية " الإخوان المسلمين " في حماه وغيرها . وكانت مع
تعدد الأسماء تشكل جماعة واحدة وتعارفت فيما بينها على
التصني (شهاب محمد) . فقدت أول مؤثر لها في
دمشق في سنة ١٩٣٨ ، الذي قوت فيه اتخاذ " دار
الأرقم " في حلب كمركز رئيسي لسائر الجمعيات ، واتخذت
عدداً من القرارات ، منها إحداث منظمات السرايا والفتوة
في كل مركز (١٥) متأثرة داخلياً بتشكيلات القمصان
الحديدية التابعة للشباب الوطني ، وتاريخياً بنظام الفتوة
وخارجياً بقيام المنظمات الفاشستية ، التي نشأت نسبياً
بشمعية في سنوات الثلاثينيات .

اهتم الإخوان المسلمون ، منذ بدايات تأسيس تنظيمهم ،
بالشباب . فمصطفى السباعي ، الذي سيصبح عام ١٩٤٤
المُرشد العام للإخوان المسلمين في سورية ألقى في مدينة
حمص ، مسقط رأسه ، في صيف ١٩٣٦ محاضرة بعنوان :
" أثر الشباب في نهضة الأمم " (١٦) وقد طلب السباعي
من الشباب التحلي بالصفات التالية :

- ١ - الرجولة . ٢ - الإخلاص . ٣ - الثبات ، أي ثبات
الشباب على العهد وثباته على المبدأ . ٤ - التضحية .
- ٥ - الترفع عن الوقوع في حماة الرزائل . ٦ - الإخاء
والحبة بين الشباب العامي والمتعلم وابن المدرسة والفني
والفقير وخاصة بين المسلم والمسيحي .

مثل هذا التيار غير تقبل الشيخ تاج الدين الحسيني
قاضي دمشق ، الذي ألف الوزارة مرتين (١٥ شباط)
(فبراير) ١٩٢٨ - ١٩ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٣١
ثم آذار (مارس) ١٩٣٤ - شباط (فبراير)
١٩٣٦ . وعين رئيساً للجمهورية السورية في ٢١ أيلول
(سبتمبر) ١٩٤١ حتى وفاته فسي تموز
(يوليو) ١٩٤٣ .

وقف الشيخ تاج منذ سنة ١٩٣٠ ضد الكتلة الوطنية
قائدة النضال الوطني ضد الانتداب الفرنسي وتزعم إحدى
الكتل الرجعية المتسرلة بثوب الدين ، لجذب جماهير
المؤمنين وصلحها عن النضال الوطني ، وتخديرها بإنشاء بعض
المؤسسات الدينية وغير الدينية ، وإيهامها بأن الأمور تسير
على ما يرام . ولكن الأكثرية الساحقة من الجماهير المؤمنة
أدركت ، في مرحلة النضال ضد الاستعمار ، أن حليفها ليس
الإقطاعية وبورجوازية الكومبرادور بل البورجوازية الوطنية
أو بخاصة جناحها السوي الراديكالي (١٧) .

جاء في الكتيب الذي وضعه الدكتور عبد الرحمن
الكهالي المطبوع في حلب عام ١٩٣٣ تحت عنوان : " رد
الكتلة الوطنية على بيان المفوض السامي للجمهورية
الفرنسية " الوصف التالي للشيخ تاج وأبيه المحدث الأكبر
الشيخ بدر الدين (١٨) .

" الشيخ تاج هو ابن الشيخ بدر الدين الحسيني الذي
ذكر عنه جمال باشا في مذكراته بأنه أنشأ بقتل قادة الحركة
العربية أثناء الحرب الأولى . ومع تظاهره بالتحشف والعلم
فإنه قبض ٣٠٠٠ ليلة بدعوى معاشات متراكمة له وزاويته
أخذها أيام حكومة ابنه في أوقاف المسلمين وهو يتقاضى
٢٥٠ ليلة سورية شهرياً في الوظائف التي هيأتها له حكومة
ابنه . ويجمع حوله مشايخ يأكلون أموال المسلمين ويقاومون
كل تجديد وإصلاح نافع ويشيرون باسم الدين كلما أرادت الأمة
أن تتشكّل لها طريقاً لإصلاح أوقافها وأسرورها الدينية
والدنيوية " .

كان الأمير شكيب أرسلان إحدى الشخصيات المعروفة
التي انتقدت سلوك مثلي التيار الديني الرسمي هؤلاء ،
ويبدو ذلك واضحاً من خلال رسالة أرسلان لمجلة " المنار "
القاهرة سنة ١٩٣٠ ودأ على استفسار أحد تلامذة الشيخ
رشيد رضا حول أسباب تخلف المسلمين وهي : " العلم
الناقص - فساد الأخلاق ولا سيما ... الضاربون باللاعق في
خولاتهم ، والذين أباحوا لأنفسهم باسم الدين خرق حدود
الدين ، هذا والعامّة والمساكين مخدوعون بعبثة عاتم هؤلاء

الملامح العامة للحركة الإسلامية في سورية

ولكن أفكار الإخوان المسلمين في مرحلة النضال ضد الانتداب الفرنسي لم تلاق رواجاً ، إذ إن الشعور الديني الإسلامي كان أحد العوامل التي زادت في إذكاء شعلة النضال الوطني وحشد طاقة الجماهير المؤمنة لظرد المحتلين الأجانب . وأدى ذلك إلى ضعف حركة الجامعة الإسلامية التي لم تضع حلاً واضحاً لظرد المحتلين وحل مشكلات الجماهير الاجتماعية . وقد انتصفت أفكارها وشعاراتها بالصوفية والفرس ، مما سبب إعراض الجماهير المحتمة حساساً وطنياً عنها ، كما أن مرور هذه الحركة في مرحلة الانتقال من تأييد الاقطاعية والاعتصام عليها ، قبل الحرب العالمية الأولى إلى تأييد بعض أجنحة البورجوازية الصغيرة في المدن وتآرجعها بين الفكر الإنطاعى والبورجوازية الصغيرة في فترة ما بين الحربين أسهم ببطء في فر هذه الحركة . ولم تحظ بنصيب نسي من النجاح إلا بعد الحرب العالمية الثانية ، حيث برز اقها الإخوان المسلمين كتيار من تيارات البورجوازية الصغيرة في المدن . وقد سمت حركة الإخوان المسلمين آنذاك للتلازم مع التيارات العالمة السائدة ، وحاولت عدم الاصطدام العنيف مع التيارات القومية وأخذت تنادى بالاشتراكية الإسلامية ، أو اشتراكية الإسلام . وبعد التأميم والإصلاح الزراعي غيرت من أهدافها هذه إلى سياسة معادية عداء سافراً للتقدم مختلف مظاهره .

ج - تيار " عربى - إسلامى " ترواح بين الأسالة والحداثة :

تتيز بلاد الشام بقوة التيار القومي العربى ورسوخ جذوره في أعماق المجتمع . ولهذا فإن التيارات الدينية أو القومية منها كانت مضطرة لمراعاة هذه الظاهرة ، وهذا أحد أسباب ظهور تيار " عربى - إسلامى " أو " إسلامى - عربى " يسمى للتفرق بين القومية العربية والإسلام . ولا يزال لهذا التيار أنصاره الكثر حتى الآن .

من ملى هذا التيار " العربى - الإسلامى " في الثلاثينيات الأمير شكيب أرسلان ، الذى تقع باحترام ملحوظ في أوساط كثيرة في مختلف البلدان العربية . ولكن عربية أرسلان ذات الطابع الإسلامى عرضته للانتقاد من الجيل الناشئ ، جيل الحركة الوطنية المؤمن بالقومية العربية في مجال النضال ضد الاحتلال الاستعماري ، التي كان شعارها في سورية " الدين لله والوطن للجميع " . ولهذا كانت زيارة أرسلان القصيرة لسورية عام ١٩٣٦ امتحاناً قاسياً لتياره " العربى الإسلامى " . وقد أثارت خطبه كثيراً من الانتقاد لتشديدتها على الطابع الإسلامى للقومية

بالإضافة إلى هذه الصفات طلب السباعى من الشباب أن يتحلوا قبل كل شيء بالدين وهو يقول : " لعاهد صنم أفضل عندي من ملحد لا يعترف بالله ولا بدين ... والملحد لا يجد ما يمنعه من ارتكاب الفواحش التي تهدد مجسوة الأمة " (١٧) .

ويرد السباعى على من يقول بأن الغرب لم يمد إلا يند الدين وأن الشرق لن يسود كذلك إلا بند الدين . ويعتبر أن هذا من خطل الرأي . فأوروبا في رأيه لم تزل متدنية . ومن الأمثلة التي ساقها للرهان على " تدين " أوروبا " أن دول الغرب امتنعت عن الاعتراف بدولة روسيا الشيوعية لأنها تسعى إلى عدم الأديان ... "

ولكن من المعروف أن دول الغرب الرأسمالية الاستعمارية لم تعترف بأول دولة اشتراكية في العالم لأسباب طبقية وليس بسبب تدين دول الغرب . ولأن " روسيا الشيوعية تسعى إلى عدم الأديان " وهذا غير صحيح ودعاية صدها كثير من الناس بعد أن روج لها الاستعمار وأنصار الرأسمالية والاقطاعية والاستثمار عن كل شاكلة ولين ، لصرف الجماهير الشعبية الفقيرة عن اعتناق الاشتراكية والكفاح للخلص من النظام الرأسمالى الإمبريالى .

ومن الأمثلة التي ساقها أيضاً الشيخ مصطفى السباعى سنة ١٩٣٦ للبرهنة على " تدين " أوروبا هو أنهم " أغلقوا في برلين معرض الدعاية اللادينية الذى فتحه الحزب الشيوعى ، ولكن هل هذا هو السبب الحقيقي لإغلاق المعرض ؟ ومن الذى أغلق هذا المعرض ؟ أليس النازيون ، الذين يدعون إلى إخضاع كل الشعوب والسيطرة على العالم وسيادة العنصر الجرمانى وتقوية وحدة استثمار الرأسمالية الألمانية للطبقة العاملة الألمانية ولستار شعوب العالم ، هم الذى أغلقوه !! والحزب الشيوعى الألمانى الذى ناضل ضد هذه السياسة النازية المجرمة ودعا إلى السلام والإخاء بين الشعوب وكائع من أجل منع نشوب الحرب العالمية الثانية وضد اجتياح الجيوش الهتلرية لدول أوروبا ، هدف من وراء إقامة معرضه إلى هذه الغاية النبيلة ، ولا علاقة لهذا المعرض بالدين من قريب أو بعيد . والمعرض المقام هدف لنفض السياسة العدوانية الرأسمالية الألمانية والحزب النازى .

وأخيراً اختتم السباعى محاضراته قاتلاً : " أبها الشباب حاربوا أهواءكم قبل أن تحاربوا أعداءكم وتخلصوا من استعمار الشهوة لتلقىكم قبل أن تتخلصوا من احتلال الأجنبي لهدلكم وقبل أن تتصرفوا من احتلال العدو لأوطانكم " .

العربية ، بأسلوب لم يجد قبولاً في سورية الثلاثينيات ذات الأفكار القومية الخالصة آنذاك (٧٠) .

وكان بعض أنصار التيار " العروبي - الإسلامي " منفلقاً على نفسه لا ينظر إلا إلى الماضي . وبالمقابل وجد آخرون مثلاً تياراً مفتوحاً نادى بالجمع بين الأصالة والمعاصرة . ومن مثلى هنا التيار مؤرخ الشام محمد كرد على الذي دعا إلى الإصلاح ناهلاً من أفكار الأقباسي ومحمد عبيده وطاهر الجزائري وطالبس يا بلى (٧١) :

- ١ - إحياء تراث العرب والمسلمين .
- ٢ - محاربة الجمود عند المشايخ وتنقية الدين من البدع والشور .
- ٣ - تهذيب الأخلاق والعادات .
- ٤ - اتباع العقل والاحتصام بالأمور العلمية .
- ٥ - اقتباس كل ما ينفع من المدينة الغربية الحديثة .

وسار على التوالى نفسه الأمير شكيب أرسلان ، الذى رأى " أن ثقافة العرب المستقبلية ستكون عصرية أخذة من التجدد بأوفى نصيب لكن مع الاحتفاظ التام بالطابع العربى " ٢١

د - تيار دينى مستنير وقف إلى جانب الطبقات المستغلة

نقدم فيما يلى ، نموذجين من التيار الدينى المستنير . النموذج الأول شخصية العلامة الشيخ عبد القادر بدران ، الذى أهد عنها الأستاذ زهير ناجى دراسة غير منشورة . ونفضل الأستاذ ناجى ، مشكوراً ، وقدم لنا المعلومات المتعلقة بدراستنا عن الشيخ عبد القادر بدران . أما الشخصية الثانية فهى الشيخ عثمان زكى اليوسفى ، الذى استقيناً أخباره من فضيلة الشيخ مالك الخطيب (قرية كفر سجنة إلى الجنوب من حلب) ومن ابنه المحامى عدنان اليوسفى ، الذى يحتفظ بتراث والده ويعدو للشر .

١ - العلامة الشيخ عبد القادر بدران ١٨٩٤ (١) - ١٩٢٧ :

ينتمى الشيخ عبد القادر بدران إلى أصل فلاحى فى بلدة دوما ٢١ كم شمال دمشق . وقد تلقى علومه فى مدينة دمشق على الأسلوب التقليدى لذلك العصر . وفى حدود سنة ١٨٩٣ زار فرنسا والجزائر بصحبة أحد أبناء الأمير عبد القادر الجزائرى . ومنذ نعومة أطافره اتجه انجها عقلياً خالصاً

وعمل فى الصحافة وعمل فى التعليم ، وفى أواخر العهد العثمانى شن حملة شعواء على أكبر أسرة إقطاعية فى دوما وهى أسرة الشيشكلى ، التى كانت قابضة على زمام الأمور والسند الأول للسلطة الحميدية الاستبدادية . وحاول الشيخ بدران أن يحرض الفلاحين على هذه الأسرة الإقطاعية ودعاهم إلى رفض أسلوب توزيع مياة نهر تورا (أحد فروع بردى) على الأراضى المسقية ، ورفع الإجحاف الذى حاق بالفلاحين اخترع طريقة مبنية على حسابات رياضية لتوزيع مياة نهر تورا وتحويلها من الغدان إلى القيراط . وناضل من أجل ذلك مع الفلاحين الصغار ، الذين يستفيدون من التوزيع الجديد للمياة .

وأثار الفلاحين من جهة ثانية ضد " زلم " الإقطاعيين من آل الشيشكلى . وكان هؤلاء " الزلم " مجموعة من الجاويين (أندونيسيا) وفدوا إلى دوما - وما بعد انقضاء موسم الحج - فاصطنعهم آل الشيشكلى " سباعاً " لاضطهاد الفلاحين العاملين فى ممتلكاتهم . ويفضل تكاثف الفلاحين ثم طرده هؤلاء " الزلم " خارج منطقة دوما . لكن أسرة الشيشكلى الإقطاعية فككت من تأليب الجهاز الإدارى فى دوما ضد حركة الشيخ بدران . كما فككت أيضاً من تأليب عدد من الفلاحين الدواعنة المحافظين ، الذين قبلوا التوقيع على عريضة (مضطبة) تنهم بدران بالدعوة إلى الكفر والإخلال بالأمن ومعاداة السلطة . كما طالبوا بنفيه (سركلته) إلى خارج المنطقة . سلاح اتهام القوى الرجعية للثوريين بالكفر ، أمر قديم قدم التاريخ . فتمتد أن انقسم المجتمع إلى مُستشرقين ومُستشرقين ، صار المستشرقون يهتمون كل متاد بالمساواة أو إلغاء الاستعمار بالكفر والإلحاد والمروق من الدين . ولا يخفى أن الجو التقليدى المحافظ فى غوطة دمشق ووطأة الاستبداد العثمانى وأس القوى الإقطاعية وسيطرتها على جانب كبير من الفلاحين ، أدت إلى فشل حركة الشيخ عبد القادر بدران ، فاضطر إلى الانسحاب إلى دمشق بعد أن نفخ يده من دوما ومن النضال الفلاحى ، وتحول إلى داعية إلى الإصلاح الاجتماعى والتعليمى إلى الاحتصام بالتأليف ، وتحول من مفكر عقلى إلى مفكر دينى . وفى دمشق انضم الشيخ عبد القادر بدران إلى مجموعة المتنورين فيها ، وراض معهم نضالاً معروفاً ضد القوى الرجعية . وقد انهم بالروهابية ، شأنه شأن جميع المصلحين الدينيين المتنورين آنذاك . وكانت الروهابية فى ذلك الزمن ، وقبل استخراج النفط وغزو الرأسمال الأجنبى الإنجليزى والأمريكى لشبه الجزيرة العربية ، تعتبر فى نظر القوى الرجعية الغلامية فى بلاد الشام كفرةً وإلحاداً . وكان أصحابها يعتبرون من رجال الثورة المتشردين .

تبيان محتواها ومضمونها ، في قصيدة " المحتكر " نقرأ الآيات التالية :

جعل العامل يبكى قوته وأخ الإثراء يحتاج لياها
ثروة من ثروة السرقة جنى ويحتاج المضطر حياها
ملأ الشرق غلافاً فاحشاً منه رأس الطفل يوم الوضع شاها
من دم قد أنعمت صندوقه ثم أعطى فائضاً عنه الجواها

وفي قصيدته " الزراع " يدعو عداء الشيخ عثمان للإقطاعية وممارساتها وأوضاعاً حلياً . وفي الوقت نفسه نجد روحاً تفاؤلية بانتهاء القديم وحلول الجديد محله . جاء في القصيدة :

هي الهمجية الحقيعاء ظلت تجر ذبولها والغير يعمر
رويداً بالبنية الجسوروت إنى أرى الزراع (أشرف منك قدراً)
هو البطل الذي يحيى شعوباً ويصل ثروة الغراء تبرا
على محراثه قد شيد عرش عليه أجبر دولته استقرا
كسا الأحياء كناناً وقفتاً وللأحوات منه يكون سترأ
زريقته ترافقه بحفصل ولم تطلب على الإسفاف أجرا
فهايت المتجر العرج وأذهب لتحصن ما بليت وأنت أدري
خذ الحيلان وأدرك كل ضئف ولا تسم . إن العمل استمر
وتحرر كل سيطرة بنار ولقلا مهجة الطاغين جسرأ
فلا تدع المرائش مهلات فدر الضرع سوف يكن درا
ولا تخضع لعجرفة وعنف لأن الأم قد ولدتك حرا
وسوف العدل يأني والتساوي وكسر الشعب سوف يكون جبرا
فكم نحن نحى إلى الربايس بها منح يصير الشتر خيرا
إلى الزراع أهدي باحترام تحيات تسم الكون نرا

هذه القصيدة ، التي يشيد فيها الشيخ عثمان بالفلاح (الزراع) ومحراثه ومنجله وحيلانه ، علينا أن نفهّمها في إطارها التاريخي . ففي ذلك الزمن كان معظم الشراء وحصة الأقاليم يطولون ويمزنون للأغوات والبركات والأقندية أصحاب المال والمقامات . أما الشيخ عثمان البوسني ممثل التيار التقدمي بعامه . فأخذ يرلع الصوت مشيداً بجهود الفلاح وفضله ، ومهاجماً الإقطاعية التي تمتعها الشيخ عثمان - الهمجية - و " ابنة الجهورت " مضيقاً أن الفلاح أشرف قدراً من الإقطاعيين الظلّيين . ثم نرى الشيخ عثمان متفانلاً بقيام ثورة تحرر كل سيطرة بنار ولقلا مهجة الطاغين جبراً . وعلى الرغم من الظلمة الحالية ، فإن العدل قادم والمساواة بين أبناء الشعب أمر لا بد منه . وأخير سينتق من قلب التناقضات التي تعم البرية .

واخترنا من قصيدة " العامل " هذه الآيات :

بعد أن تنفس الشيخ عبد القادر بدران الصعداء ، إثر الفشل الذي أصابه في دوما ، شن حملة واسعة في مؤلفاته ونفى دويوه . التي كان عليها تحت قبة التشر في جامع بني أمية ، على الاسترقاطية ورجال الدين المرتبطين بها . الذين تسلطوا على أموال الأوقاف وأكلوها بالباطل (٢٣) . فدعا إلى إعادة أموال الأوقاف وإنفاقها على انتاج المدارس وتخليص أبنية الأوقاف من المسئولين عليها وجعلها مدارس للعلم ، واللافت للانتباه أن الشيخ بدران سعى أكلة أموال الأوقاف بأسمائهم ، مما أثار عليه غضب هؤلاء وتهجماتهم المتوالية .

٧ - الشيخ عثمان زكي البوسني ١٢٩٦ - ١٨٧٨ م ١٩٥٢ م ؛

وهو من أبناء مرة النعمان إلى الجنوب من حلب ، ترعرع في حضان والده المزارع ومالك حمام وممصرة ومكان لصنع الحلوى . تعلم عثمان البوسني عند معلم الصبيان في مسجد الكيال ، ثم انتقل إلى الشيخة آمون بنت عوض ، التي كانت تعلم البين والبنات معاً . ثم درس مدة سنتين في المدرسة الرشيدة العثمانية في مرة النعمان . ويقول البوسني عن هذه المدرسة إنه لم يحصل فيها غير الذهاب والإياب ، إشارة إلى ضعالة التعليم في ذلك العهد . وعند بلوغه ثمانية عشر عاماً ، انتقل البوسني إلى حماة . فتلقى العلوم فيها مدة أربع سنوات ، وتأثر بالجوهر الاجتماعي والعلمي السائد في المدينة . وبعد عودته إلى مرة النعمان شرع الشيخ عثمان زكي البوسني يلقى دروسه في الجامع الكبير بالمرة بعد صلاة العصر . وهناك ثار على الشريعة والبدع ، ودعا إلى تحرير المرأة . كانت مرة النعمان مركزاً لعائلة إقطاعية كبيرة هي آل الحراكي . وفي حماة كان أغواتها وبكراتها يسيطرون على القسم الأكبر من أراضي أواسط سورية . وهنا شن الشيخ المنثور عثمان زكي البوسني هجوماً عنيفاً على الإقطاعية واستبدادها . مما أثار عليه حشد الإقطاعية ووطنها . ولم يكتف عثمان بالتشهير ، بل شرع ينظم القوى المناهضة للإقطاعية في المرة وريفها .

وقد روى لنا الشيخ مالك الخطيب من كفر سجنة أن مجموعة من المناضلين من أجل الاشتراكية العلمية في المرة وريفها تحلقوا في أواخر الثلاثينيات حول الشيخ عثمان ، الذي كان يهت فيهم روح الكفاح ضد الظلمة والاستعمار يختلف صوره وأشكاله . وكان تلاميذه يتناقلون أشعاره اللندة بالظلم الاجتماعي والاستغلال والاستبداد . وعلى الرغم من ركابة أشعار الشيخ عثمان فالهدف من إيرادها

أضنى أمي ، وأوطاني أبيي ورفاقي أخوتي في النسيب
ثروتى علمي ، وقطري معلمي وصعاشي طيب من تعبي
أخضع الأرض لكي تخضعنني يحتاج فيه الحسد صفى
حاجة الكل إلى شخصي كما حاجتي للكل، شيخاً أو صبي
أنا إن أخلصت للشعب أرى كل شعبي مخلصاً في ظلي
هكذا الإنسان في صفته لم يبدل صفته بالكذب
وتراه لم يفسد معجراً يسرى الصفح الحميد الأديب
وإذا يرمسا جبان لأمي قلت هذا فيه داء الكلب
إنه كروب ومكسروب كما كان للإقطاع شعر الذنب
جربوا من عفتي في بعده تسلموا من فتك داء الجرب
وهو كالظالم يرتاح إلى ظلمه في ماكل أو مشرب
يستريح آخر في ثروته وهو عبد الفتى والنشب
سوف فهم العدل يرمي شخصه من قريب في عظيم الشبه
وإذا العلم أزهى في أمي راتبع الرابة فرق التطب
ستري كل ظلمسوم خائن ويجهول صارخاً : وأحري

في هذه القصيدة تبدو الدعوة إلى العمل والإنتاج واضحة
جلية ، في وقت كانت الإقطاعية الكسولة الخاملة لا تقدم
أى إنتاج للمجتمع . وهنا في هذه القصيدة يظهر الشيخ
عثمان من الدعاة الثوريين لإحياء إخوانه وتثريهم إلى
الظالمين وأذنبهم . وهو متفائل بأن " فهم العدل " سوف
يسقط مبدأ ظلمات الخائنين والجعله ، مع ارتفاع راية العلم
والعمل المنتج .

كان الشيخ عثمان اليوسفي في أواخر الثلاثينيات وفي
فترة نهوض الحركة الوطنية الجماهيرية متفانلاً بإخلاص من
الاستعداد . ولهذا بدأ يحرص الفلاحين في إطار الوسائل
الممكنة آنذاك ضد الإقطاعيين . ونقل فيما يلي ما سمعناه
عن عثمان زكي اليوسفي :

ـ منيب اليوسفي نائب حزب البعث العربي الاشتراكي عن
معرفة النعمان في برثان ١٩٥٤ - ١٩٥٨ قال في لقاء معه
في ١٩٧٥/١/٣١ : " إن أول شيوعي في المرة كان
عثمان زكي اليوسفي وهو قاضي الشرع وأديب ومفكر وله
أربعة دواوين شعرية " .

ـ عبد الرحمن فارس من مواليد المرة عام ١٩٣٣ قال
أثناء لقائنا معه في ١٩٨٤/٨/٢٥ : " عثمان زكي
اليوسفي فكره تقدمي جميع حوله شلة من الشباب الثوريين
الماركسيين ، هجا بيت المراكبي الإقطاعيين بعدة قصائد .
وكان أمام جامع بدون راتب وفي أواخر عمره اعتكف في
بيته " .

ـ الأستاذ مصطفى اليوسفي عضو مجلس الشعب في

دورة ١٩٨١ - ١٩٨٥ ذكر أن الشيخ عثمان كان معروفاً
بعلاقته مع الشيوعيين ، الذين شتهتهم الإقطاعي طالب
المراكبي فقد قلع طالب المراكبي أطراف عيسى الطوش في
مدينة منزلة حوالي سنة ١٩٤٥ . وانتف أزلام طالب المراكبي
شوارب عامل البناء أبو تركي وهجر الجميع من معصرة
النعمان " .

من خلال أوضاع منطقة المرة وأجور العام وما سمعناه
بقرونا إلى الاستنتاج ، بأن الشيخ عثمان زكي اليوسفي
رجل دين متطور أعلن الحرب على البدع والمخافات ، وكان
من أنصار تحرير المرأة ومن المعادين للاستبداد والظالمين .
ولكن الشيخ عثمان لم يلق عند هذه الأحداث التي دعا لها
أو تامل من أجلها المتصورون ذوو التطلعات البورجوازية
التقدمية آنذاك في أواخر القرن التاسع عشر ومستهل القرن
العشرين . وإنما سار خطوات جريئة إلى الأمام ، فنادى
بالتحرير الاجتماعي من الإقطاعية أولاً ، ومن كل استثمار
واستغلال ثانياً . ومع أنه سعى لتنظيم المناصرين لأرائه وإن
ظروف الاستعداد الإقطاعي والاضطهاد الفكري حالت دون
الشيخ عثمان من السير خطوات أجراً إلى الأمام ، ولم
تكلل جهوده بالنجاح ، فسرعان ما اضطر تحت وطأة
الاضطهاد الاستعماري والإقطاعي إلى الانزواء .

٣ - مقتل الشهيد : طليقة في جسم المشروع النهوضي العربي

مقل الدكتور عبد الرحمن الشهيد زعيم الحركة الوطنية
السورية والقائد الفكري للثورة السورية الكبرى (١٩٢٥ -
١٩٢٦) التيار العلماني العقلاني المناهض بصراحة للتيارات
السلفية . فقد عرى الشهيد في كتابه " القضاء
الاجتماعية الكبرى في العالم العربي " المطبوع عام ١٩٣٦
دعوة التيار السلفي إلى التقدم قائلًا : " إن النفع في أحوال
المحافظة في مثل هذه الحال ليس إلا تشجيعاً على إطفاء
جنوة الحياة وروح التقدم والقضاء المرمم على فكرة
الإصلاح " (٢٤)

وفي مقال آخر نشره الشهيد سنة ١٩٣٦ في مجلته
" الرابطة العربية " رد على التيار الفكري الخانع المستسلم
قائلًا : " ويجب أن يرسخ في الأذهان أن الضعف لم يعد
ينظر إليه كمعاجة - مساوية - لا طاقة للضعيف أن ينجو
منه ، بل هو مرض أخلاقي ينبغي للضعيف أن يعالجه بكل
ممكن للنجاة .. واستطرد قائلًا : " لمندفع ذو قوامة كبيرة
قد ينفع بهذا المعنى أكثر من جميع الآيات الأخلاقية
والمعظرات الدينية التي تتلى في المعابد لرفع الحيف
والظلم " (٢٥)

الملامح العامة للحركة الإسلامية في سورية

اتهم الشهيد بالكفر وتحليل قتله وإلقاء الرعب في نفوس رواد النهضة ودعاة التحرر والتقدم .

جاء في بيان " جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي " بدمشق إذا صح أن النهوض الديني ساعد على اغتيال الشهيد كان معنى ذلك أن العالم العربي يعيش في بؤرة التفقر الاجتماعي وأن حرية الفكر في بلاد العرب أصبحت في خطر ، وأن كل مفكر لا يستطيع التفوه بما يعود على الحضارة العربية بالتقدم ... "

ب - الدافع السياسي ، حيث ظهر تحليل أوجع لعملية الاغتيال إلى أسباب سياسية هي :

١ - رغبة السلطات الاستعمارية الفرنسية في تصفية هذه الشخصية الوطنية المناهضة لها ، فتصيب في ذلك عصفورين بحجر واحد . تنهى الحساب مع رجل وطني ناصها الضياء ، ودحا من الزمن ، وتلصق التهمة بأعداء الشهيد السياسيين ، أي رجال الكتلة الوطنية .

لقد اتهم المكتب الثاني الفرنسي بتدبير عملية اغتيال الشهيد عن طريق استغلال الشائعات حول اتهامه بالكفر ودفع الكتلة الوطنية بواسطة (عملائه) للقيام بالجرمة .

٢ - رغبة بعض قادة الكتلة الوطنية في التخلص من الشهيد المنافس لهم في تزعم الحركة الوطنية .

وليس مجال البحث هنا في تنبؤ الآراء حول المخططين لقتل الشهيد . ما يهمنا هنا هو علاقة القتل باغتيال المشروع النهضوي العربي ، التي هب عنها أحسن تعبير بيان " جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي " الصادر في دمشق في أعقاب اغتيال الشهيد . وفيما يلي نص البيان :

أيها العرب

في الوقت الذي يخطو فيه العالم المتحدن خطوات واسعة نحو التقدم والازدهار دون أن يغير المسائل الدينية غير اهتمام واحد وهو أن الإيمان ليس إلا رابطة تؤلف بين الإنسان والله ، تشاهد في هذه البلاد جماعة لا هم لهم إلا التفرق بين الله والإنسان بما تدعيه من وكالة تخولها الدفاع عن حقيقة الله تعالى فوق هذه الأرض ، لقد أقام هؤلاء أنفسهم وكلاء عن الله فزعموا أنهم بمعاصيهم وفلاسهم ينطقون باسمه ويصرون عن مشيئته . إن من المؤسف حقاً أن يمتن الشعب السوري يمثل هذا الرطب من الناس فيتصدر قيادته ويتزعم

وتبدو جرأة عبد الرحمن الشهيد - المحكوم عليه بالإعدام عام ١٩٢٧ حتى سلطات الاستعمار الفرنسي والمحتل ، إلى مصر - واضحة ، في الموقف من الجماعة الإسلامية . فقد قال الشهيد في خطابه في حفلة وداع الصفيين السوريين في القاهرة في نيسان (أبريل) ١٩٣٦ : " وأما الجماعة الإسلامية فهي رابطة روحية معنوية يمتد بها تطهير الأخلاق وإصلاح المجتمع ، وكلما أبعدناها عن السياسة ومخارجها والمساس التي تحوم حولها نكون قد أفسدنا لها وخدمناها وخدمنا المسلمين " . (٢٥)

ولكن القوي الظلامي سرعان ما اغتالت الشهيد وهو يقوم بواجبه الإنساني في عبادته في دمشق في ٦ تمسور (يوليو) ١٩٤٠ . وقد تضاربت الآراء حول هوية المخططين والذائعين إلى القتل . وفي تلك الأجواء ، أجروا اغتيال الشهيد ، برزت عدة دوافع لارتكاب أول جرمة اغتيال سياسي في سورية . وكان من أبرز الأسباب المؤدية إلى ارتكاب الجريمة دافعان :

أ - الدافع الأيديولوجي ، أو بالأصح دافع أولئك النفر ، الذين لم ترق لهم المتطلقات الفكرية التنويرية النهضوية الجريئة التي طرحها الشهيد بصراحة وعزيمة لا تلين .

لقد مثل الشهيد بشار عصر النهضة ، أو بالأصح أحد تيارات ذلك السيار النهضوي ، الذي شرع بطرح آراء في خضم عصر النهضة العربية منذ أواخر القرن التاسع عشر . وكان اغتيال الشهيد على يد تلك الفئة المتخلفة المترسمة بمثابة تحذير للسنادين بحرية الفكر العربي والذائعين إلى العقلانية والتنوير والسبر بالمجتمع العربي خطوات إلى الأمام في ميدان التقدم الحضاري والتغلب على التخلف أو على الأقل بعض جوانبه .

لقد كان المسند الذي سنده طلاقته إلى جسم الشهيد ، وتحديداً إلى رأسه ودماغه الفكر ، يعني أن عصر النهضة العربية لم ينتصر كما حلم رواد النهضة العربية في العقود الماضية ، وأن حرية الفكر ليست سهلة المثال ...

ألم يُهدر دم الشهيد لأثمة دما إلى السور ونادى بالثيوقراطية وطرح أفكاراً علمانية ونحدث عن (الاشتراكية المعقولة) وسلخ (عمره في الدفاع عن حرية الفرد وحرية الجماعة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً) ...

لقد كان من السهل على أعداء النهضة ومناحضي التقدم

تتميز هذه المرحلة باستمرار التضال الوطني وتصادم من جهة ، واحتدام الصراع الاجتماعي ويزدهر على سطح الأحداث في جهة أخرى . وقد كان لإقامة دولة إسرائيلية على أرض فلسطين وقيام هذه الدولة بالفوز والتوسع والعدوان أثر واضح في صياغة التيارات الفكرية وتبلورها .

في هذه المرحلة استمادت التيارات الدينية أنفاسها ، ولكنها بقيت من حيث القوة والتأثير وراء التيارات القومية ، التي احتلت مكان الصدارة في تلك المرحلة . ويلاحظ أن كثيراً من التيارات الدينية في الحسبنيات أخذت موقف الدفاع وسعت جاهدة للظهور بمظهر المنادى بالديمقراطية والاشتراكية وهذا آخر من الشعارات التي كانت رائجة في ذلك الحين .

أهم التيارات الدينية في بلاد الشام في هذه الفترة هي :

أ - تيار يمثل مثله حزب التحرير الإسلامي ، وروثه تقي الدين النبهاني . والنبهاني يشترط تغيير الفكر سبيلاً للنهوض بـ " الدولة الإسلامية " ، التي ضمنت بسبب ضعف فهم الإسلام وإساءة تطبيقه . وثمة تنازع وتنافس بين حزب التحرير الإسلامي والإخوان المسلمين ، الذين يرون أن حزب التحرير انحراف فكرياً ، لأن الفكر ليس كل العواصم . " وهذا مما أبعد " - في رأيهم - " حزب التحرير عن ثلثي الإسلام إن لم تقلّ كله " (٢٨) .

وحزب التحرير لا يزال يدعو إلى إقامة " الخلافة الإسلامية " .. " لأن إقامتها هي التي تنفذ الأمة من الفناء " ، كما ورد في بيانه الصادر في ١٤ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٢ .

ب - حركة الإخوان المسلمين ، التي لاقت رواجاً ملحوظاً في مصر وإلى حد ما في سورية . وقد تراوحت حركة الإخوان المسلمين بين العمل المسلح والاعتقالات من جهة والعمل السلمي عن طريق الدعوة في المساجد والوسائل الأخرى الكثيرة المتوفرة للحركة من جهة أخرى ، وبعد مصرع حسن البنا أمكن تمييز تيارين داخل الحركة :

١ - التيار المعتدل :

الذي مثله في سورية مصطفى السباعي المرشد العام للإخوان المسلمين ومحمد مبارك النائب في المجلس النيابي .

حركته كما حدث في قضية اغتيال الدكتور شهيد - لقد هدر رطل من الناس دم هذا الرجل الكبير زاعمين أنه دعا إلى السفور وقال إذا كانت الديمقراطية كراً فأنا أول كافر وأرضها عليه بأن له حلة بالجمهورية الإسلامية . ونحن نقول إن الدعوة إلى السفور لم تكن في يوم من الأيام كراً وإن القائلين بخروج المرأة من سجنها لم يخالفوا أي نص شرعي صريح ... إذا دعا الشهيد إلى السفور فلم يكن أول من دعا له . والقول بأن كلمة الشهيد عن الديمقراطية كلمة فيها تحد للدين قول باطل لأن الديمقراطية من أهم مميزات الدين الإسلامي بدليل قوله تعالى " وأمرهم شورى بينهم " . أما القول بأن الدكتور شهيد كان جاسوساً إنجليزياً تلقى ثقافة أنجلوسكسونية فهو قول باطل ولا لكان جميل مردم جاسوساً فرنسياً لأنه تلقى ثقافة فرنسية ، وفارس خوري جاسوساً أمريكياً لأنه تلقى ثقافته في المعاهد الأمريكية ، ورياض الصلح جاسوساً تركياً لأنه تلقى ثقافة تركية ، وبالتالي لوجب أن يكون كل مثقف بطلاقة أمة جاسوساً لدولة تلك الأمة . وإن " جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي " قد اهتمت بقضية اغتيال الشهيد لأنه إذا صحت أن الشهور الدين ساعد عليها كان معنى ذلك أن العالم العربي يعيش في بؤرة من التفكك الاجتماعي وأن حرية الفكر في بلاد العرب أصبحت في خطر ، وأن كل مفكر لا يستطيع التفرد بما يعود على الحضارة العربية بالتقدم وأن كل مفكر عربي يقدم يقضى عليه سياسياً واجتماعياً باسم التعصب الديني الذي لا يمت بأصرة من الأواصر إلى روح الدين ، وأن الرضوخ لإرادة من لا يفهمون من الدين إلا القشور دون الغياب سيؤدي إلى كارثة كبرى . إن جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي لم يهتموا بقضية اغتيال الشهيد إلا لأنه اغتيال حرية الفكر العربي . لقد سلخ الشهيد عمره في الدفاع عن حرية الفرد وحرية الجماعة سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، وأن المسلم الذي سدد إليه إغا سدد إلينا جميعاً كحرب تقول وتؤمن بأن حرية الفكر والوجدان هما من أكبر النعمان التي ارتكزت عليها الشريعة الإسلامية . لقد كان من المخجل أن لا يدافع الجماعة الذين يسمن أنفسهم جماعة الشهيد عن فكرة الشهيد في قاعة المحكمة . كما كان من المؤسف ألا تسمح المرأة العربية المسلمة صوتها في الدفاع عن الذي دافع عنها .. أيها العرب : إن اغتيال الدكتور الشهيد كان اغتيالاً للفكر العربي التقدمي ، هذا الفكر الذي لا يمكن لنا بدونه إيجاد مكاننا تحت الشمس " .

جماعة الإصلاح الاجتماعي العربي .

٤ - التيارات الدينية في مرحلة الاستقلال الوطني (بعد ١٩٤٣) .

هذا العصر ولا يصح أن ننادى إلى القول " بالاشتراكية الإسلامية " تشبهاً مع هذه " الموضة " وسوء القول بلعقب اقتصادي آخر . فنضطر حينئذ إلى القول بالاشتراكية الإسلامية ، وهناك من يحاذر القول بالاشتراكية الإسلامية خوفاً من أن تستغل المذاهب الاشتراكية - وخاصة الشيوعية منها - هذه التسمية لتستخدما في الدعوة إلى ملذعها ، وأيضاً فالإسلام نظام مستقل قائم بذاته وقد ساءد الله " إسلاماً " فلا يجوز أن نسميه باسم جديد .

ومن الناس من ينكر أن تكون في الإسلام أية نزعة اشتراكية ... ويقول بهضمهم غنا منهم أن الإسلام " راسالي " وهؤلاء هم الجاهلون بالإسلام مع جهل له ! ويقولون غيرهم خدمة للفرجين ومن يدور في فلكهم من الأغنياء وذوى الثروات والمكبات الكبيرة ، وهؤلاء هم التجارون بالدين الذين يضرعون أنفسهم في خدمة من يستأجرونهم " .

" لما كنت في زيارة الاتحاد السوفياتي مع وفد جامعة دمشق بدعوة من جامعة موسكو في حزيران ١٩٥٧ أتيت لي أن أبحث مع عدد من المستشرقين السوفيات رجال الخارجية السوفياتية آراء في الإسلام والشيوعية ... وكنت حين ينادون ومنذ عام ١٩٤٨ على الأقل - بالتعاون مع الاتحاد السوفياتي في المبادئ السياسية والاقتصادية كوسيلة من وسائل الانتصار في معركتنا ضد الاستعمار الغربي - على أن تحتفظ بعقائدها وحيادها ... "

رداً على كتاب مصطفى السباعي ، الذي قال فيه إن " الكون كله لله " اعتصداً على قوله تعالى " ولله ملك السموات والأرض " ، نشر صيف ١٩٦٢ محمد حمدي الجرجاني في امام جامع الرضوة بدمشق كتاباً " في الرد على الدكتور مصطفى السباعي في كتابه " اشتراكية الإسلام " . وكان واضحاً أن الجرجاني يتكلم باسم الرأسمالية الكبيرة ، التي تلقت بعد تأميمات تيز (يوليو) ١٩٦١ ضربات أليمة . وفي رأي الجرجاني أن " تطبيق الاشتراكية مناهض لحكم الله وحكمته ... "

والواقع أن السباعي لم يكن الشخصية الدينية الأولى التي حاولت الجمع بين الإسلام والاشتراكية بل سبقه إليها كثيرون ومنهم محمد مهدي الاستنبولي الذي أصر في دمشق عام ١٩٤٦ كتاب " الاشتراكية الإسلامية " التي اعتبرها مذاهباً وسطاً جمع محاسن المذاهب

والاشتراكية الإسلامية ، التي يدعو لها التيار المعتدل

انتعش هذا التيار في سورية في إجراء النضال الوطني وهو يحتوي على ظروف وطنية واضحة وسعي لكسب الجماهير المتطلعة إلى الاشتراكية عن طريق الدمج بين الإسلام والاشتراكية . كما أنه لم ينظر إلى الاتحاد السوفياتي والمعسكر الاشتراكي نظرة عداوة مطلق شأن التيارات الدينية البهيمية .

في جلسة المجلس النيابي السوري في ٦ تشرين الأول (أكتوبر) ردّ محمد المبارك على عبد الرؤوف أبو طوق (ممثل أحد التيارات الدينية البهيمية المتطرفة) بما يلي :

" ... إن الحزب من الشيوعية ليس علينا نحن أبناء الشعب بل على إقطاعياتهم وعروشهم وزعاماتهم وثوراتهم التي باعدت بيننا وبينهم ... الإسلام جيز مسألة الدول الأخرى ولو كانت مخالفة له في المبدأ والمقيدة وجيز مصادقتها ... "

وقرأ محمد تبارك ققرة من كلمة قالها في اجتماع شعبي في دمشق عام ١٩٤٩ ، كمثل للجهة الاشتراكية الإسلامية ، ومنها الفقرة التالية :

" ... إن علينا أن نعاذ من ناصبنا العداة حتى اليوم وأن نبدأ على الأقل بمصادقة من صادقتنا ونفرض أن هناك أموراً ماضية بيننا وبينه ولكنه قد بدأ هنا بمصادقة فلندأ بمصادقة جديدة ... أما موضوع العقائد والمبادئ والأنظمة فلذلك موضوع داخلي نعالجه بأنفسنا وفيما بيننا . واعتقد أن هذا موقف الإسلام في هذا الموضوع . "

أردف مارك قائلاً : " ... والشيوعية من الوجهة الدولية دولة ذات قوة نسألها إن سالتنا ونصادقها إن صادقتنا ... للشيوعية عقيدتها ولنا عقيدتنا لهم دينهم ولنا ديننا . والاشتراكية مذهب اقتصادي يمكن أن نستفيد من بعض نواحيه . "

في عام ١٩٥٩ صدر في دمشق كتاب " اشتراكية الإسلام " لمصطفى السباعي المرشد العام للإخوان المسلمين . ويمكن مقدمة الكتاب الأفكار السائدة في الأجواء الدينية حول الموقف من الاشتراكية وفيما يلي بعض فقرات المقدمة : " لقد سميت القوانين والأحكام التي جاءت في الإسلام لتنظيم التملك وتحقيق التكافل الاجتماعي بالاشتراكية الإسلام . وأنا أعلم أن بعض القوميين على الإسلام يكرهون هذه التسمية ، لأن الاشتراكية في رأيهم " موضة "

تختلف مفاهيمها من كاتب لآخر . فهي عند السباعسى " حقوق طبيعية لكل مواطن ، وقرائين لضمان هذه الحقوق وتنظيم طرقها وقرائين للتكامل الاجتماعى " مع تأكيد على أن " الكون كله لله " . وهي عند البهى الحولى (فى مصر) " الاعتدال فى كل شئ " . وهي " لا تقوم على أساس حرب رأس المال ونضال الطوائف والطبقات " وهى " اشتراكية مرنة معتدلة متفهمة " تقرب " الشقة بين مختلف الطبقات تقريباً يقضى على الثراء الفاحش والفقير المدقع "

ويجمع المنادين بالاشتراكية الإسلامية برون فى الزكاة أحد مبادئ الاشتراكية الإسلامية . والزكاة بالإضافة إلى تحريم الربا والنش وإنصاف العمال ومنع الاحتكار وتسعير الإنتاج ومنع المنافسة الأجنبية هى من فروع الملكية فى الاشتراكية الإسلامية . ٢ - تيار متزمت ، مثله فى مصر سيد قطب ومحمد قطب وكان له امتدادات فى سورية :

فسيد قطب يؤكد فى كتابه " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " أن جوهر الصراع مع الاستعمار هو صراع صلبى وليس اقتصادى أو مالى أو سياسى . ومحمد قطب يكتب فى مؤلفه المشهور الواسع الانتشار فى مختلف الأنظار العربية والمطروح لأول مرة عام ١٩٦٤ بعنوان " جاهلية القرن العشرين " ، الفقرات التالية " الجاهلية ليست محصورة فى الجاهلية العربية ولا فى فترة من الزمن معينة .. تاريخ أوروبا كله تاريخ جاهلية متصلة الخلفات .. الجاهلية اليونانية هى التى قست العقل على حساب الروح .. الرأسمالية بدعة يهودية يستغل فيها المرابون اليهود نشاطهم الربوى الشيطاني .. وأما الطواغيت فما أكثرهم : طاغوت الرأسمالية تارة ، وطاغوت البروليتاريا مرة ... " .

ونلاحظ هنا أن الإخوان المسلمين " لم يبلغوا - كما كتب محمد عمارة - فى فهمهم للإسلام وطرحهم الحلل الإسلامية لمشكلات العصر ما يلفت حركة الجامعة الإسلامية ، التى بلور فكرها الأفغانى ومحمد عبده .. عقلانية تيار الجامعة الإسلامية لا نجد لها عند الإخوان ، كما لا نجد عندها الجراءة فى تناول القضايا ، ولا الحسم إذا ما عرضت لهم هذه القضايا " (٢٩) .

ومعروف أن تيار الإخوان فى سورية تجنب فى وثائقه ونشاطه الخوض فى مشكلات المسألة الزراعية وإدانة الملكية الإقطاعية أو الدعوة إلى خلقة بنيانها المتخلف . كما هرب من معالجة العلاقة بين الإقطاعيين المستثمرين والفلاحين المستثمرين . ومعروف أن الوسط الاجتماعى الذى نشط

الإخوان المسلمون فى صفوفه آنذاك هو وسط الفئات المتوسطة وبخاصة فى المدن . ويبدو ذلك واضحاً من خلال كلمة مصطفى السباعى المرشد العام للإخوان المسلمين فى جلسة المجلس النيابى السورى فى ٢٦ آب (أغسطس) ١٩٥٠ . أثناء القراءة الثانية للمادة ٢٢ من دستور ١٩٥٠ المتعلقة بالمسألة الزراعية وتحديد الملكية فقد قال السباعى : " أننا لست بحاجة إلى دهابة انتخابية بين الفلاحين لأن الوسط الذى انتخبنى لا يحتاج إلى تطبيق هذا المبدأ " . أى مبدأ وضع سقف للملكية الزراعية .

ومع أن التيار الجمنى فى الإخوان يرفض التأميم إلا أن التيار المعتدل أخذ موقفاً وسطاً . فمصطفى السباعى يعلن فى كتابه " اشتراكية الإسلام " حصول التأميم - ما يلى : (٣٠) :

" ولما كان مبدأ " التأميم " نظرية اقتصادية محل نقاش بين علماء الاقتصاد وخاصة غير الاشتراكيين منهم ، فنحن نرى ألا تلجأ الدولة إلى تأميم صناعة أو مرفق من المرافق العامة إلا بعد أخذ رأى الخبراء الاقتصاديين والاجتماعيين عملاً بقوله تعالى " فاسألوا أهل الذكر " .

ولا حاجة إلى القول إن رأى هؤلاء الخبراء سيكون متناقضاً تبعاً لتيبهم الطبقي وأيديولوجيتهم المكتسبة .

لقد وقف تيار الإخوان متخلفاً عن نهج مدرسة الأفغانى ومحمد عبده ، الذى لم يكن يرفض النظر فى الحضارات الأخرى ، ولهذا " فقد رفض الإخوان " - كما كتب محمد عمارة (٣١) - مع العلمانية التمييز - ولا تقول " الفصل " بين الدين والدولة ، فكانوا أقرب إلى دعاة " الدولة الدينية " و " السلطة الدينية " . على الرغم من قولهم بنباهة الحاكم عن الأمة ، لأنهم فى النهاية ، يهودون الأمة من السلطات السياسية والتشريعية ، ويتحدثون عن " قانون إلهى " جاهز .. لقد عدوا فى نقد القضية - ودون وعسى " شيعية " يقولون " بالحكم بالحسنى الإلهى " ، رغم أنهم " سنه " وليسوا " بشيعية " ١٤ .. " كما دفعهم هذا الموقف إلى موقع المدافعين عن خلافة آل عثمان " (٣٢) .

وقد هاجم بعض التيارات الإخوان القومية العربية ، ورأى فيها سيد قطب فى كتابه " معالم فى الطريق " - أحد الأسماء والطواغيت ، مثلها فى ذلك مثل الاشتراكية ، والوطنية ، لا بد من تعطيلها حتى نخلص التوحيد والعمودية لله " ١ ...

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن مواقف تيارات الإخوان

الملاح العامة للحركة الإسلامية في سورية

عام ١٩٥١ والذي جاء فيه : " وإنه لمن التضليل أن نعترف أذهان العرب واحتشامهم عن الخطر الصهيوني القريب إلى ما يسمى بالخطر الشيوعي البعيد في مكانه واحتماله "

ولكن الدواليبي هذا نشر عام ١٩٦٥ كتاباً أهدى طبعه عام ١٩٦٦ بعنوان : " نظرات إسلامية في الاشتراكية الثورية " ، رد فيه على تيار ناصري يروج بين الدين والاشتراكية وسخر الأخير لحفمة الاشتراكية قال الدواليبي : " مادام هؤلاء ، ما ادعوا قط أن اشتراكيهم العلمية هي الإسلام ، فلماذا نفنئ نحن أن إسلامنا هو الاشتراكية العلمية .. وجاء في كتاب الدواليبي : " .. وإن المسلك العربية السعودية بصفتها دولة إسلامية أقامها الله في منبت العروة وفي ميث الإسلام لدعوة بقيادة فيصلها العظيم لأن تفتح معركة ... ضد الرجعية الصريحة في الرجعة إلى الصراع الطبقي كما دعا إليه ماركس قبل أكثر من قرن فيما مضى "

ج - صلاح الدين المنجد وهو مهتم بالأبحاث التراثية في العصور المتأخرة ومع تصاعد اليسار العربي صرف جهداً فكرياً لمقاومته ، وخاصة في كتابه " التضليل الاشتراكي " المنشور في بيروت عام ١٩٦٥ ، ناقش مهاجماً قضية المرافقات بين مبادئ ماركس ومبادئ الميثاق المصري الناصري . وانتقد عدداً من الكتب ، التي ظهرت في مصر مثل " أم الاشتراكية خديجة بنت خويلد " لإبراهيم السباعي . كما هاجم مقالات مجلة الكاتب الصادرة بمنسوان " الصراع بين البعث واليسار في الإسلام " وفي رد المنجد نستطيع أن نتصور جانباً من الصراع الفكري في الستينيات . كتب المنجد :

" وفي بلاد العرب قهراً إلى أبعد من هذا فسلكوا طريق التضليل باسم الإسلام جاعلين الإسلام أولاً ديناً اشتراكياً والاشتراكية من الدين الإسلامي ، ثم تدريجاً في القلوب ثانياً فجعلوا الماركسية نابعة من تراثنا الروحي كله ، وفي تاريخه الطويل . ولا بد أن نشير إلى أن الاشتراكية غريبة بصورة خاصة عن " الدين الإسلامي وأهله ، وعن تاريخنا وتقاليدنا ... وأردف المنجد قاتلاً : " إن هدف كتابه هو " تبیان هذا التضليل الاشتراكي الذي يرافق الدعوة الماركسية في البلاد العربية "

د - أحمد الشهباني نشر في بيروت عام ١٩٦٦ كتاباً بعنوان " الأخلاقية الثورية والأخلاقيات الصريحة " . وفي هذا الكتاب يكيل الشهباني المذبح للمردية . " ... ولقد رأيت بأب عيني أن الفضيلة هي

في القضية القومية العربية لم تكن جميعها تنسم بالعناء السافر للقومية واتخذ بعضها موقفاً وسطاً ، وبخاصة تيار الإخوان في سورية في الخمسينيات .

أما العناء للشيوعية ، فقد شمل مختلف تيارات الإخوان ، مع اختلاف في درجة العناء والتفريق أحياناً بين العقيدة والدولة ، أو بين الاقتصاد والفلسفة المادية .

٥ - التيار السلفي في سورية بعد الإصلاح الزراعي والتأميم

لأحد من الإشارة إلى أن إضافة صفة " الاعتدال " على التيار السوري للإخوان المسلمين يقتصر على فترة الخمسينيات . قبل هذا التاريخ وقف الإخوان المسلمون مواقف متميزة معادية بصورة سافرة للصرنة والتقدم ودعائه . ولكنهم في الخمسينيات أجبروا ، أو اضطروا لتغيير ، أو بالأصح لتعديل ، مواقفهم تكتيكياً بسبب النهوض الوطني الجماهيري ذي الأبعاد اليسارية في الخمسينيات . وكان هدفهم قطف بعض محاصيل ثمار تلك الفترة المخصصة من تاريخ سورية .

أما موقف الإخوان المسلمين في الستينيات والسبعينيات ، فيختلف عن موقفهم في الخمسينيات ، إذ عارضوا الإصلاح الزراعي ورفضوا السلاح في عدد من المدن ضد التأميم والتغيرات الاقتصادية الاجتماعية ، التي كانت جارية آنذاك في سورية .

ويستعرض الانتباه أن عدداً من شخصيات الإخوان المسلمين ، أو من يسمون في خطهم ، شنوا حملة شعراء على التقدم ، وأصدروا في بيروت سلسلة من الكتب يستعرض أهم مؤلفيها ومحتوياتها وهي :

أ - البشير العرف ، الذي نشر عام ١٩٦٦ في بيروت كتاباً بعنوان " اشتراكيهم وإسلامنا " جاء فيه : " الاشتراكية الثورية ليست إلا وجه خلفي للشيوعية الماركسية و " ليس لنا نحن المسلمين - عرباً وغير عرب - إلا هذا النظام الإلهي المثالي الخالد .. وفي عام ١٩٦٧ نشر العرف في بيروت كتاباً بعنوان لا ثورة ولا اشتراكية ، بل نظام تطوري شوري حادف في ظل عدالة اجتماعية " جاء فيه : " محمد رسول وليس بناتر والإسلام دين وليس بثروة .. ورضى العرف كما كتب إلى " الرد على دعاة الثورة والاشتراكية من أجل الوصول إلى قلوب العامة "

ب - معروف الدواليبي المعروف بتصرّحه المشهور

التي تسك بأزمة الأمور في السعودية والمعل هو الذي يرسها ... إن في السعودية أرسراطية لكن تلك الأرسراطية هي أرسراطية الأخلاق القائمة على التواضع والتفوق والشهامة والكرم

والمقابل ، يهاجم الشبهاني القرامطة القدامى ويصفهم بال " ملحددين دهرين إباهيين يستحلون المحرمات " .
" والشويرون العرب هم القرامطة الجدد وهم أربعة أقسام :
البعثيون ، الناصريون ، الشيوعيون ، المحركيون " (أى

الهوامش

(١) أشهر المتصرفين الذين خللت طرقهم في بلاد الشام هم : عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ) ، الشيخ عبد الغنى النابلسي (ت ١٧٤٣ هـ = ١٧٣١ م) ، الذي شرح ديوان عمر بن الفارض وأولف في التفسير والتأويل . ولأنزل حتى الآن أسماء الشيخ عبد الغنى وكراماته تردده أصداؤها في الأوساط المثارة بالصوفية . وأخيراً وليس آخراً محيي الدين بن عربي ، الذي آثار عليه اختلافاً كبيراً في الآراء .
راجع حول الصوفية : صليب ، ص ١٠٠ : المصباح الفلسفي - المجلد الأول ص ٢٨٢ . قاموس ماير الحديث المجلد الثالث ، برلين ١٩٩٣ ، مادة الصوفية (بالألمانية) . فروغ ، عمر " التاريخ الفكر العربي إلى ابن خلفون " ، بيروت ١٩٦٦ . المرزا ، عادل ، " التصوف في الفكر الفلسفي في مائة سنة " بيروت ١٩٦٣ .
(٢) هذا مع العلم بأن طفرس الطرق الصوفية في الشوارع أقيمت في كل من سورية ومصر عام ١٩٤٩ .

(٣) حول الطرق الصوفية راجع : الزركسلي ، خير الدين : " الإعلام " عدة مجلدات ، " حاشر العالم الإسلامي " تأليف لورروب شرودر وترجمة عجاج نهض ، القاهرة ١٣٥٣ هـ ، المجلد ٢ ، ص ٢٤٩ . الشطبي ، محمود جميل : " أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر " دمشق ١٩٤٦ .. مردم بك ، خليل : " أعيان القرن الثالث عشر " دمشق ، بلا تاريخ .. المحيي : " خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر " ج ١ ص ٣٧ ، ج ٣ ص ٢٨ .. الطويل ، توفيق : " التصوف في مصر إبان العصر المملوكي " القاهرة ١٩٤٦ .

(٤) راجع ، حنا ، عبد الله : " حركات العامة المتشعبة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فروع حياة للفد في ظل الإقطاعية الشرقية " بيروت ١٩٨٥ . الفصل الثالث والرابع .

(٥) البيطار ، عبد الرزاق : " حياة البشر في تاريخ القرن الثالث عشر " ٣ أجزاء ، دمشق ١٩٩١ / ١٩٩٢ . للخدمة بقلم الشيخ محمد بهجت البطار .

(٦) حول حياة : أبو الهندي الصادي راجع

B. Abou - Manneh a " Sultan Abdulhamid and Shaikh Abulhuda Al - Sayyadi , in : Middle Eastern Studies , Vol. 15 , May 1979 , London E 111 RS , P. 131 - 154 .

حركة القوميين العرب - المؤلف

إن دراسة مواقف التيارات الدينية في سورية من الإصلاح الزراعي والتأميم والتغيرات الاقتصادية الاجتماعية والتنوير النهضوي والقومية العربية وغيرها من الأمور بحاجة إلى دراسة خاصة تتناول مراحل الستينيات والسبعينيات وما يليها .

(٧) " كتاب الطريقة الرفاعية ، تأليف الوارث النبري .. السيد محمد أبو الهندي أفتي الرفاعي الصادي لا زال يتسج سواد الجهل ببعض الأباذي أمين " مصر ، ١٩٢٥ ، ص ٧ .

(٨) راجع مؤلفات الفروخ الألفاني الديموقراطي ولتر وائن .
(٩) عن كتاب " خاطرات جمال الدين الأفغاني " للمصطفى نفلأ عن : ريفل خدي " الفكر العربي الحديث " أثر الفكرة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي " بيروت ١٩٤٣ ، ص ٢٠١ .

(١٠) الأباذي محمد سعيد : " تدوير البشار بسيرة الشيخ طاهر " مطبعة الحكومة العربية السورية ، دمشق ١٩٢٠ ، ص ٧٥ ومايليها .
(١١) نفلأ عن : الدكتور صلاح الدين القاسمي : " صفحات من تاريخ النهضة العربية في أوائل القرن العشرين " قدم له وحلقه محب الدين الخطيب . المطبعة السلفية ١٩٥٩ ص ٨ .

(١٢) حول الشيخ تاج الدين الحسيني والكتلة الوطنية راجع : حنا ، عبد الله : " الحركة العمالية في سورية ولبنان .. ١٩٥٠ - ١٩٥٥ ، دمشق ١٩٧٣ ، ص ٢٣٣ ، ٢٧٠ .

(١٣) رد الكتلة الوطنية على بيان المفرض الساسي للجمهوريين الفرنسية ، تأليف الدكتور عبد الرحمن الكيالي . حلب ١٩٣٣ ، ص ٨٥ .

(١٤) أرسلان ، شكيب : " لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم " ط ٢ ، مصر ١٩٣١ ، ص ٤٢ .

(١٥) الحسيني ، إسحق موسى : " الإخراخ المسلمون ، كبرى الحركات الإسلامية الحديثة " ، بيروت ١٩٥٥ ، ص ١٣٥ .

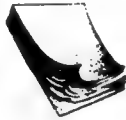
(١٦) أنظر نص الخطاب في جريدة الألام الديمقراطية في ١٥ آب (أغسطس) ١٩٣٣ .
(١٧) المصدر نفسه .

« حنا لا بد من المقارنة بين ما كتبه السباعي حول تدبس أوديا وفلاحت معرض برلين ، الذي فصحته الحرب الشيوعية المنعرج في ألمانيا في عام ١٩٣٣ وبين ما كتبه بيجلة " رسالة العمال " الكاثوليكية في حلب نقلأ عن مجلة " البشير " التبشيرية البيروتية الاستعمارية حول طرق مكافحة الشيوعية التي انتشرت في كل قرية ومزرعة وقد دعت هذه المجلة في كانون الثاني (يناير) ١٩٣٧ إلى مكافحة " الشيوعية بلا الإنسانية الأعظم وأكبر أقات المجتمع في هذا العصر " وقالت المجلة : " أن الدواء لرد شيوعا وصدها هو في يد الحكومة وفي يد الأخيانية

الملاحح العامة للحركة الإسلامية في سورية

- السلام المصري* القاهرة ١٩٣٦ ، ص ٦ (أبريل) ١٩٣٦ .
(٢٥) الشهرندر . عبد الرحمن : " هل يزول الاستعمار " في مجلة
" الرابطة العربية " القاهرة ، العدد ١٥٦ ، قسور (يوليو)
١٩٣٦ ، ص ١٢ .
(٢٦) نقلاً عن جريدة الأيام الدمشقية " . نيسان
(٢٧) سيصدر لنا قريباً عن دار الأهالي بدمشق كتاب بعنوان :
" الدكتور عبد الرحمن الشهرندر . علم نهضوي ورجل الوطنية والتحرير
والفكرى " فيه تفاصيل وافية عن الشهرندر وحياته وإنتاجه الفكرى
وظروب اغتياله .
(٢٨) نقلاً عن : " الثرية غازى : " الفكر الإسلامى الحديث " ط
٢ بيروت ١٩٧٧ . ص ٣٤ .
(٢٩) عمارة ، محمد : " الإسلام والعروة والعلمانية " بيروت
١٩٨١ ص ٤٩
(٣٠) السباعى مصطفى : " اشتراكية الإسلام " دمشق ١٩٥٩ ،
ص ٩٣ .
(٣١) عمارة ... ص ٥ .
(٣٢) المصدر نفسه .

- وفى يد رجال الدين ، وفى كل سورى مختلص " (١٨) .
(١٨) مجلة ومجلة العمال - مديرتها المستول ميخائيل أبجا ، السنة
السابعة جيب ١٩٣٦ ، ص ٣ .
(١٩) أنظر القسم الأخير من هذه الدراسة : " التيار السلفى بعد
الإصلاح الزراعى " .
(٢٠) حوراني ، البرت : " الفكر العربى فى عصر النهضة ١٧٩٨
١٩٢٩ " بيروت بلا تاريخ ، ص ٣٦٦ ،
... راجع أيضاً : " الأمير شكيب أرسلان ومهديات عصر النهضة
١٨٩٩ - ١٩٤٦ " كساب الأنباء ١ ، لبنان ١٩٨٩ .
(٢١) أنظر الخطابين الذين ألقيا خلال الجلسة التى عقدتها المجمع
العلمى العربى لاستقبال الدكتور كامبل عياد فى ٢ كانون الأول
(ديسمبر) ١٩٥٨ . إصدار المجمع العلمى العربى .
(٢٢) نقلاً عن صليب ، جميل " محاضرات فى الاتجاهات الفكرية
فى بلاد الشام " القاهرة ١٩٥٨ ص ١٣٦ .
(٢٣) راجع الشيخ عبد القادر بدران : " منامة الأطلال وصامرة
الحبال " . دمشق ١٩٣٣ ، ص ٥٣ .
(٢٤) الشهرندر ، عبد الرحمن : " القضاء الاجتماعى الكبرى فى



الإسلام

بين السلطة والمعارضة

في الأردن

د . إيهاد البرغوثي

لنبداً

من النهاية ، فإذا كنا نعني بكون الإسلام هو وجود حزب أو تنظيم إسلامي يقود الدولة ويعطي قوانين الشرعية الإسلامية ، ونعني بكونه في المعارضة هو عدم موافقة ذلك التنظيم على النظام أو سياسته وسعيه لتغيير ذلك على قاعدة إسلامية ، فإننا نستطيع القول إن الإسلام ليس في السلطة ولا في المعارضة الجادة في الأردن ، على الرغم من أنه استعمل لصالح السلطة وضدها في كثير من الأحيان .

الإخوان المسلمون .

البداهات : كانت حركة الإخوان المسلمين التي تأسست على يد الإمام حسن البنا في مصر في آذار - مارس - ١٩٢٨ حريصة على عدم إبقاء دهرتها داخل الحدود المصرية ، ومن هنا انطلق العديد من الدعاة إلى البلدان العربية والإسلامية المجاورة حيث كانت فلسطين والأردن من أوائل البلدان التي وصل إليها أولئك الدعاة في أواسط الثلاثينيات ، والذين نجحوا في النصف الثاني من الأربعينيات في إنشاء العديد من الفروع للحركة في بعض المدن الفلسطينية والأردنية ، ثم شارك بعض متطوعي الإخوان في الأردن ، بقيادة المراقب العام في ذلك الوقت عبد اللطيف أبو قرة ، في الحرب الفلسطينية عام ١٩٤٨ .

في البدء ، حقق الإخوان المسلمون في فلسطين نجاحاً أكبر من إخوانهم في الضفة الشرقية لنهر الأردن ، بالرغم من الترحيب الذي أبداه تجاههم الملك عبد الله الذي اعتبرهم شباباً مخلصين (٢) ، وحاجراً أمام انتشار الشيوعية ، كما

غنى عن القول إن الأردن لم يكن شاذاً من بقية دول المنطقة من حيث تأثير الصورة الإسلامية عليه ، فمظاهر تلك الصورة تبدو واضحة حتى لأولئك الذين لا يبدون اهتماماً لرؤية الجديد ، الذي الشرعي الذي ترتدبه الفتيات ، الشبان بدقونهم الطويلة ، المساجد الكثيرة والفنعة التي كلفت ملايين الدنانير ، الجمعيات الإسلامية ، رياض الأطفال الإسلامية ، المدارس الإسلامية ، المستشفيات الإسلامية ، البنوك الإسلامية وغيرها الكثير .

وعلى مستوى الحركات الدينية ، فقدت ازدياداً بصورة كبيرة أعداد المتدينين إليها . هذه الحركات منها ما هو سبب بصورة مباشرة مثل حركة " الإخوان المسلمين " و " حزب التحرير الإسلامي " ، ومنها ما هو بعيد عن السياسة مثل حركة " الدعوة " و " التبليغ " وحركة " السلفيين " وإن كانت تصب في بوتقة التأثير السياسي في نهاية المطاف . وحيث أن كلاهما يدور بالأساس حول الحركات الدينية المؤثرة في السلطة ، فيقتصر الحديث على حركة الإخوان المسلمين وحزب التحرير .

د . إيهاد البرغوثي : قسم علم الاجتماع - جامعة النجاح الوطنية - نابلس - فلسطين .

الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن

وإسرائيل كلها من خلق الصهيونية العالمية . كما أوضح الإخوان الذين قابلتهم . الثالث : أن الصراع على فلسطين هو صراع بين المسلمين واليهود ، وهو مؤامرة عالمية على الإسلام . وهو صراع تتأخر إلى أن ينتصر المسلمين بعد مذابح وجيبة كما تقول السنة النبوية .

الإخوان والنظام :

باستثناء أشهر معودة في أواسط الخمسينيات ، لم يحصل أي تنظيم سياسي في الأردن بحرية وعلمية شبه كاملة باستثناء الإخوان المسلمين ، فمكاتبهم موزعة في مختلف المدن الأردنية وأكثر من مرة دخلت شخصياتهم الوزارة ، بل لا تكاد تخلو حكومة أردنية من وزير ينتمى للإخوان المسلمين ، على الرغم من أنهم يؤكفون دوماً أن هؤلاء الأشخاص الذين يدخلون الحكومة إنما يدخلونها على عاتقهم الشخصي كأفراد وليس لكونهم أعضاء في حركة الإخوان المسلمين ، على اعتبار أنهم لا يشاركون في حكومة لا تطبق الشريعة الإسلامية . وهم الحركة الوحيدة التي شاركت في الانتخابات البرلمانية الأخيرة ووصل اثنان من شخصياتها إلى البرلمان ، يوسف المظم عن عمان وأحمد طيبشات عن أريد .

ومن الناحية الرسمية ، لا تصدر جماعة الإخوان المسلمين في الأردن في السلطة ولا في المعارضة . بل إنهم لا يعتبرون حركة سياسية حتى يتقرر إن كانت في السلطة أو في المعارضة ، حيث يعتبرون جمعية خيرية أو " نادي " وهم مسجلون رسمياً في الوزارات الأردنية على هذا الأساس .

إن عدم تصبغ الإخوان المسلمين لأنفسهم كحزب سياسي - سواء عن قصد أو عن غير قصد - بالإضافة إلى نقه النظام بهم قد جنههم الحبل في عام ١٩٥٧ ، عندما أصدرت الحكومة الأردنية قراراً بحل الأحزاب السياسية في الأردن وإن كانوا يعززون تلك التسمية لأسباب دينية شرعية وليس لأسباب سياسية . لقد أدى استعراهم للحل بحرية في تلك الفترة إلى كسبهم المزيد من المؤيدين باعتبارهم المتنفذ المعنى الوحيد للتعبير عن بعض المواقف ، إلا أن ذلك سبب لهم حرجاً كبيراً أمام الجماهير التي شككت في مواقفهم نظراً لموقف النظام منهم ، مما حدا بالشيخ توفيق جرار - مسئول الإخوان في منطقة حنين شمال الضفة الغربية في ذلك الوقت ، أن يقترح حل الإخوان لأنفسهم ولجؤهم إلى العمل السري أسرة بهيئة الأحزاب الأخرى ، ولكن القيادة رفضت اقتراحه ، كما أكد لي ذلك شخصياً . لقد قرر لي أحد قادة الإخوان في نابلس ذلك الموقف بأنه نوع من " الإسائة للإخوان

أفادت الملفات البريطانية والأمريكية (٣) ، فتقلاً عن رئيس وزراء الأردن عام ١٩٤٧ سبر الباشا كان عدد الإخوان المسلمين في تلك الفترة حوالي ٦٠٠ شخص في حين أن عددهم في ذلك الوقت في فلسطين قدر ما بين عشرة إلى عشرين ألف عضو (٤) ، مع أن هذا العدد يبدو مبالغاً فيه . وعلى إثر ضم الضفة الغربية إلى الأردن بعد اغتصاب فلسطين وبعد جهود كبيرة بذلها المراقب العام للإخوان في عمان عبد اللطيف أبو قرة ، تم توحيد الفروع المختلفة للإخوان في الضفة الغربية والشرقية ، وانتقل ثقل الإخوان إلى الضفة الشرقية حيث فاز في انتخابات ١٩٥٦ النيابية أربعة ممثلين للإخوان منهم ثلاثة في الضفة الشرقية وواحد في الضفة الغربية . استمر الإخوان في الضفتين بالعمل كتنظيم واحد بعد حرب ١٩٦٧ بالرغم من تجميد تنظيم الإخوان في الضفة الغربية بأمر من القيادة في عمان ، بل استمروا كتنظيم واحد حتى بعد إعلان الملك الأردني لفتح العلاقة الإدارية والقانونية بالضفة الغربية في حزيران - يونيو ١٩٨٨ نتيجة للانتفاضة الفلسطينية .

فكر الإخوان المسلمين :

لا تختلف حركة الإخوان المسلمين في الأردن فكراً عن الحركة الأم في مصر ، وإن اختلفت معها في بعض الممارسات والمواقف التي تحتما علاقة الإخوان المسلمين في الأردن بالنظام الأردني واضطراهم لاتخاذ مواقف منجبة - أو ليست متعارضة على الأقل - مع ذلك النظام ، في حين أن الإخوان المسلمين في مصر أكثر حرية في تحديد مواقفهم واتخاذ قراراتهم . وهم - أي الإخوان المسلمون الأردنيون - أقل استملاءاً للعنف من إخوان مصر وذلك بسبب علاقتهم الجيدة مع النظام تاريخياً ، ولكن الأردن - وحتى فترة بسيطة - أقل تأثراً بالحضارة الغربية من مصر ، حيث كان العنف رد فعل على مظاهر تلك الحضارة في الغالب .

وكما هو معروف ، فإن الإخوان المسلمين يهدفون إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة بها عن طريق خلق الفرع المسلم الواسع .

وعلى صعيد المواقف السياسية التي يتخلفونها ، نود الإشارة إلى ثلاثة مواقف تراها الأهم ، ميزت فكر الإخوان المسلمين عن غيرهم من التنظيمات السياسية الأردنية . الأولى : العناء المطلق للشريعة وللشريعين المحليين اديولوجيا وجددياً في بعض الأحيان . الثاني : أنه على الرغم من أن إسرائيل " ربيبة " الاستعمار إلا أنهم يقولون من ناحية أخرى أن الاستعمار الشيوعي والماسونية

المسلمين بعدم الإسائة إليهم " .

ومع ذلك ، فليدرك ان النظام الإردني طوال تلك الفترة جزأ منهم ومرتباً لنشيطهم ، وله في ذلك الكثير من الأسباب ، فهم قبل كل شيء تنظيم سياسي ، والنظام حساس جداً لكل ما هو سياسي حتى ولو كان موقداً له في النهاية ، ومن ناحية أخرى فليدرك ان علاقة الإخوان المسلمين في الأردن بالإنخاوان المسلمين في مصر تبث الشك عند السلطة الأردنية ، فهو وإن كان يستطيع حصر وضبط تفكير الإخوان في الأردن فهو لا يستطيع عمل ذلك في مصر وبالتالي يبقى خطر انخاذا الإخوان في الأردن لواقف مغايرة لواقف النظام وارداً .

وعلى الرغم من اشراك الإخراان في المظاهرات الوطنية عام ١٩٥٦ ، إلا أنهم في الفترات التي كان النظام يشن فيها حملته على الأحزاب السياسية القومية واليسارية في الأردن ، كم حدث في أواسط الخمسينيات وبداية الستينيات ، كان الإخوان المسلمون يساهمون بنشاط في هذه الحملات ، ليس فقط من ناحية ايديولوجية ، وهذا جانب مهم في مجتمع شرقي محافظ ، بل ومن ناحية جسدية في كثير من الحالات .

ولقد كانت بعض المواقف للإخوان - وإن كانت سابقة - لاترضى النظام مثل علاقتهم الطيبة بالقائد الفلسطيني الحاج أمين الحسيني ، وموقفهم النظري في معاداة الغرب والذي كان يتخذ أحياناً مواقف عملية في اشراكهم في احتجاجات ضد وجود ضباط الجليز في الجيش الأردني ، كذلك مطالبتهم للمحسسة " بأسلحة " المجتمع واحتجاجهم على بعض المسائل السلوكية لبعض رموز النظام ، وإن لم يصل ذلك إلى الملك نفسه ولو مرة واحدة ، وانتقاداتهم لتوجيه النظام للمجتمع الأردني نحو " الفترة " .

فالإخراان المسلمون ، بالإضافة إلى قاتل أهدافهم بصورة شبه تامة مع أهداف النظام الأردني ، وبالإضافة للكثير المشترك بينهم ، داخلياً على مستوى استهداف ضرب الأحزاب " الملتدة " ومنافسة الحركة الوطنية الفلسطينية ، وخارجياً على مستوى معاداة بعض الأنظمة العربية - مصر عيبد الناصر وسوريا - من جهة ، والتقرب من الأنظمة الخليجية النفطية وخاصة نظام السعودية من جهة أخرى ، فهم أيضاً يستمتعون كسرد على أن ذلك النظام هو نظام مسلم ، وهذا ما يحرص النظام على أن يظهر به أمام الناس ، فالملك حسين هو ، كما يقول ، وكما تحرص وسائل الإعلام الأردنية على تبيانه ، " صفيد رسول الله ولسليل الدعوة الهاشمية " .

لقد جعلهم هذا - ورغم علاقتهم الطيبة بالنظام - تحت المراقبة ، حيث قامت السلطات بالتضييق عليهم واعتقال بعض نشيطيهم في فترات مختلفة بين فيهم المراقب العام نفسه .

أما السبب المباشر للعلاقة الوثيقة بين النظام الأردني والإخوان المسلمين أنهم - كما أكد لي أحد قادتهم - " لم يفكروا في يوم من الأيام أن يصلوا للسلطة في الأردن ولن يفكروا في ذلك ، بل لن يأخذوا الأردن حتى لو قدمه الملك لهم هدبة ، فالأردن بلد فقير في موارده وقريب من إسرائيل ، وبالتالي سيكون عبثاً عليهم لن يستطيعوا تحمله " ، فهم يأملون بأن يصل الإخوان المسلمون إلى السلطة في بلد قوى يستطيع الاعتماد على نفسه مثل " مصر أو العراق " كما قال ، وحينها سيتيح الأردن لهم تلقائياً .

كل هذه " المنغصات " للعلاقة بين الإخوان المسلمين والنظام في الأردن لم تصل في أية فترة إلى استثناء أي من الطرفين عن الطرف الآخر ، فالإخوان المسلمون ورقة رابطة جداً في أيدي النظام ، وليس فقط على المستوى الداخلي لتبيان الأردن كبلد مسلم وليكن المعارضة الداخلية ، بل وعلى المستوى العربي المحيط بالأردن . لقد استعملهم النظام كورقة ضاغطة في علاقته مع جواره الشمالية ، سوريا ، وبعث في ذلك حيث دعم الإخوان المسلمين في الأردن إخوان سوريا في حركتهم ضد نظام الأسد ، وهم أحد مبررات تحسين العلاقة مع الجارة الجنوبية - الشرقية - السعودية التي تتبنى الإسلام - وهم - وهذا هو الأهم - احتياطي ضخم للملك في محاولته بسط نفوذه على الضفة الغربية وعلى القضية الفلسطينية إجمالاً ، ففي الفترات التي يجري فيها الصراع بين النظام في الأردن وبين منظمة التحرير الفلسطينية لتأكيد نفوذ كل طرف على الفلسطينيين - وما أكثر هذه الفترات - كان الإخوان المسلمون هم الجهة السياسية المنظمة الوحيدة التي تقف وراء الملك .

إن ذلك ، أي عدم تهديدهم للنظام الأردني بل وعدم تفكيرهم بتهديده ولو نظرياً ، بالإضافة للنور الذي أودوه فلسطينياً في منافسة الحركة القومية ومعاداتهم لاحقاً لإشياء دولة فلسطينية كانت أهم الأسباب التي جعلت النظام يقل بهم وبغض النظر عن الكثير من تجاوزاتهم . كل ذلك " ممكن النظام الهاشمي من أن يعترف ، بل وأن يتحد مع الإخراان المسلمين . تلك الحركة التي انطلقت أساساً احتجاجاً على الوضع القائم بهدف التغيير الجذري " (٥)

الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن

وعلى الرغم من " الهدنة " الطويلة التي كانت تمر بين النظام الأردني وحزب التحرير منذ نشأة ذلك الحزب وحتى خروج النظام من الضفة الغربية على إثر حرب حزيران ١٩٦٧ إلا أن النظام قام بإحلاق أعضاء الحزب بين وقت وآخر ، غالباً عندما كان يشمر النظام ببعض المخطورة من نشاط الحزب وأحياناً ضمن ملاحقة قوى المعارضة ككل في الأردن ، وضمن ذلك طرد النائب الداعور من مجلس النواب كما قلنا .

وفي إطار هذه العلاقة مع النظام شدد الحصار على الحزب فخرج النبهاني من الأردن في منفي اختياري ، وأبعد آخرون من قيادة الحزب خارج الأردن ، واتخذ النبهاني من دمشق ثم من بيروت مقراً للقيادة . لقد كان مقر قيادة الحزب يتغير تبعاً للبلد الذي يختاره الشيخ النبهاني للعيش فيه .

عاني حزب التحرير أيضاً مثله ، مثل أحزاب المعارضة الأخرى ، من القوانين التي كان يستنها النظام للحد من نشاط تلك الأحزاب . وحزب سياسي - ديني يعتد بنشاطه بالأساس على التنظير من أجل إيصال أفكاره إلى الجماهير . عانى من القانون الذي سنه النظام سنة ١٩٥٥ والقاضي بإقامة الحزب الدينية التي يلقبها الشيوخ في المساجد وخاصة خطب أيام الجمعة ، حيث كان قادة الحزب يستغلون خطب المساجد من أجل نشر أفكار حزبهم ، كذلك منع المدرسون في نفس تلك السنة من التطرق للسياسة في حصصهم ، وغشي عن القبول أن قوة الحزب كانت تتركز في أوساط رجال الدين والمدرسين .

وبعد أن صدر قانون حظر المطبوعات الأردني وأغلقت الصحف التي تنهاها حزب التحرير وأهمها صحيفة " الراية " التي منعت في أواخر عام ١٩٥٤ ، أصبح الحزب يوزع بياناته السرية على أصدقائه فقط وليس توزيعاً جماهيرياً . واقتصر الحزب في التنظير على أعضاء الحلقات الحزبية وعلى النشاط في القرى النائية والمغزولة البعيدة عن معاير النظام . لقد أدى ذلك إلى توجيه ضربة شبه قاتلة لصلية التنقيف الجماهيري عند حزب التحرير .

ومن وقت لآخر يضطر الحزب إلى توزيع بياناته في الأردن بشكل جماهيري وشبه علني ، حيث تتولى مجموعة من شباب الحزب توزيع البيانات باليد على المارة في الشوارع وعلى أصحاب المحلات التجارية ، ويتخذ ذلك طابعاً استعراضياً في كثير من الأحيان ويحتفل البعض منهم أحياناً

حزب التحرير والنظام الأردني :

سبق أن أشرنا إلى أن وزارة الداخلية الأردنية قد رفضت

من خلال هذه العلاقة ، يتبين لنا أن الإخوان المسلمين ورغم مواقفهم المؤيدة للسلطة غالباً إلا أنهم ليسوا السلطة وليسوا جزءاً منها مع أنهم إحدى أدواتها ، وليسوا معارضة رغم أنهم يمارسون المعارضة الجزئية من وقت لآخر ، ومع أن الإسلام أحد أدوات تلك المعارضة الجزئية .

حزب التحرير الإسلامي :

النشأة : أسس حزب التحرير الإسلامي أحد خرجي الأزهر الفلسطينيين الشيخ تقي الدين النبهاني . كان ذلك في مدينة القدس عام ١٩٥٣ على إثر خروج الشيخ النبهاني من صفوف الإخوان المسلمين ، حيث تركز نشاط الحزب في مناطق شمال الضفة الغربية (نابلس ، طولكرم ، قلقيلية) وجنوبها (الخليل) ، واتخذت القدس مقراً لقيادة الحزب في البداية ثم انتقلت إلى عمان لفترة . استمر الشيخ النبهاني في قيادة الحزب حتى وفاته عام ١٩٧٧ في بيروت حيث تولى فلسطيني آخر هو الشيخ عبد القدوم زلوم القيادة (٦) .

لم يحصل حزب التحرير أبداً على اعتراف الحكومة الأردنية ، رغم أن خمسة من مؤسسيه برأسهم الشيخ النبهاني نفسه تقدموا بطلب لتأسيس الحزب إلى وزير الداخلية الأردني عام ١٩٥٣ ، سمح المفتي ، الذي رفض طلبهم بحجة أن مبادئ الحزب تتعارض مع الدستور الأردني (٧)

ومع ذلك ، فحزب التحرير عمل مثله مثل الأحزاب الأخرى في الأردن ، بصورة شبه علنية في بعض الأحيان ، وشارك في الانتخابات البرلمانية الأردنية ، حيث فاز أحد أعضائه المعروفين وهو الشيخ أحمد الداعور عن منطقة طولكرم في انتخابات عام ١٩٥٤ وأعيد انتخابه ثانية عام ١٩٥٦ حيث بقى في البرلمان إلى أن طرده منه عام ١٩٥٨ بسبب معارضته الشديدة لسياسة الحكومة . لقد ترك الداعور بصمته على حزب التحرير وعلى المنظمة التي مثلها في البرلمان .

نشط حزب التحرير - كما قلنا - في نفس الأماكن التي نشطت فيها حركة الإخوان المسلمين ، أي في الأماكن الأكثر محافظة من الضفة الغربية والشرقية ، كذلك نشطوا في مخيمات اللاجئين وإن كان ذلك أقل من نشاط الإخوان (٨) . لقد خاطبوا نفس الجمهور ، أما في المدن التي يسكنها مسيحيون والأقرب إلى الثقافة الغربية ، فبقي تأثير الأحزاب الدينية بها محدوداً .

لأن ذلك لن يؤدي إلى النتيجة المتوخاه وهي أسلمة الحكم ، ومن شأنها أن تكشف التشبطين للنظام ، إن هذه الهادي لم تترك للنظام " مساحة " كافية لتتم فيها " الصلبة " بينه وبين الحزب .

ومعذ البداية تصرف الحزب بشكل لا يبعث على الارتياح للنظام ، فكان الحزب ومؤسسه الشيخ النبهاني على علاقة بالفتى الفلسطيني الحاج أمين الحسيني مثل الإخوان المسلمين . كذلك فإن وجود قيادة الحزب خارج الأردن بحيث لا يمكن للنظام مراقبتها وضبط تصرفاتها أضاع مبرراً آخر لعدم ارتياح النظام للحزب .

أما السبب الأكثر أهمية لوقوف النظام ضد حزب التحرير فهو اهتمام الحزب بتنظيم ضباط وجنود في الجيش الأردني في صفوفه أو كتصوير له ، تلك المؤسسة التي لا يمكن النظام أن يتهاون مع من يقترب منها ، لقد فسر البعض ظاهرة اهتمام حزب التحرير بتقوية مركزه داخل الجيش بإخفائه في أن يكون حركة جماهيرية من ناحية ولتلازم ذلك مع مبادئ الحزب الفاضلة الفاضلة إلى إسقاط الأنظمة (١) .

لقد اتهم حزب التحرير بمحاولة قلب نظام الحكم في الأردن عدة مرات ، وما زال بعض أعضائه في المعتقلات ، إلا أننا نعتقد أن معارضة حزب التحرير للحكم - على الرغم من اتفاقها مع مبادئه - ناجمة بالدرجة الأولى عن عدم سباح النظام له بالتكيف مع الوضع القائم ، إنها معارضة النظام للحزب أكثر منها معارضة الحزب للنظام ، يثبت ذلك مسيرة الحزب الموافقة على النظام والمهادنة له طيلة الفترة التي عمل فيها الحزب علانية . صحيح أن حزب التحرير يسعى لوجود الدولة الإسلامية ، ولكنه يسعى لذلك لا بالعنف بل " بالإقناع " ، أي بأن يقوم الحزب بإقناع الحاكم بأن يعلن نفسه خليفة للمؤمنين ، وعلى هذا الأساس قام الحزب ببعث رسائل إلى الحكام المسلمين ، مثل الحميني والملك حسين وجمال عبد الناصر والقذافي ، لإعلان الخلافة . أما أكثر الرسائل عنفاً وجهها الحزب إلى الملك حسين فقد تضمنت " نصيحة الحزب للملك بتركه للحكم " كما روى قدماء الحزب ١ .

يعمل حزب التحرير بشكل كامل السرية هذه الأيام ، وذلك منذ معارك أيلول - سبتمبر ١٩٧٠ بين النظام الأردني والمنظمات الفلسطينية ، ومازال العديد من نشيطيه في السجون . لقد كانت الفترة بين هزيمة ١٩٦٧ وأيلول ١٩٧٠ فترة ذهبية للعمل السياسي العلني في الأردن لحزب

الطلب الذي تقدم به مؤسسو حزب التحرير للحصول على تصريح لإقامة الحزب . كذلك رفض الطلب الذي تقدموا به بعد ذلك للحصول على ترخيص " كمجموعة " مثلاً فعمل الإخوان المسلمين . لقد ظن مؤسسو الحزب ، ببعض السذاجة ، أن الفرق بينهم وبين الإخوان المسلمين عند النظام الأردني هو في الاسم ، وأن اتخاذ الاسم الذي اتخذه الإخوان المسلمين لأنفسهم سيحل المشكلة . بعد الرفض الأردني للمجموعة أيضاً اضطر لمؤسسي حزب التحرير أن المشكلة مع النظام أعمق من أن يحلها تغيير الاسم وأن التعامل على النظام ليس بالعملية السهلة .

كان سوء الظن وعدم الثقة هي التي حكمت العلاقة ، منذ الأساس ، بين النظام الأردني وحزب التحرير . ولم تستطع الفترات التي حاول الحزب فيها الانضمام في المؤسسة السياسية الأردنية ، والاشتراك في الانتخابات البرلمانية ووجود ممثل له في البرلمان والتوقف عن ضربه لثغرات طويلة نسبياً ، أن تحوهم عدم الثقة تلك بين الجانبين .

لقد كان للنظام أسبابه لاتخاذ هذا الموقف من حزب التحرير منذ البداية ، فمؤسس الحزب الشيخ النبهاني ، خرج من صفوف الإخوان المسلمين ، تلك الحركة التي لم يسمح النظام لغيرها أن يعمل في الأردن ، فمن وجهة نظر النظام ، لا داعي لوجود أكثر من حركة دينية سياسية واحدة في الدولة ، واختار النظام بلا تردد أن تكون تلك الحركة هي حركة الإخوان المسلمين .

بالإضافة إلى ذلك ، فإن أيديولوجية حزب التحرير أيديولوجية انقلابية (٢) واديكالية لا يمكن للنظام أن يفضي الطرف عنها . وعلى الرغم من عدم اتباع الحزب للعنف إلا أنه أعلن بصراحة عن أنه حزب سياسي لا يمكنه التفاوض عن خروج الحاكم عن تعاليم الإسلام . لذلك اعتقد قادة الحزب منذ البداية أن عليهم الإطاحة بالنظام الأردني وأنهم قادرون على ذلك بسرعة ، إلا أنهم أخذوا يدركون بمرور الوقت أن المسألة أكثر تعقيداً مما كانوا يظنون فقررُوا أن يعملوا على زيادة أعضاء الحزب ومؤيديه حتى يتسنى لهم الإطاحة بالنظام .

ويبدو كذلك أن حزب التحرير لا يؤمن باتباع تكتيكات معينة للوصول إلى الهدف الرئيسي . فهو لا يؤمن بالعمل في المؤسسات التي لا تحس الحكم مباشرة مثل الأحزاب الأخرى . فعزب التحرير يعتبر العمل في النقابات والجمعيات والمؤسسات عمل ترقيعي لا فائدة منه ، بل هو في النهاية لصالح إطالة عمر النظام ، حتى أنه لا يؤيد القيام بالمظاهرات

الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن

تهتم بالفرد في حين يرى حزب التحرير أنه لا يمكن إصلاح الفرد بدون وجود مجتمع صالح . فالتفسير من وجهة نظر التحريرين يجب أن يأتي من الأعلى حيث تتولى ذلك الدولة الإسلامية نفسها .

وهناك فروق أخرى من زاوية انتقاد الأنظمة العربية والإسلامية ، ففي حين هادن الإخوان المسلمون الأنظمة إلى حد بعيد نرى حزب التحرير حاداً في هجومه عليها . إن حزب التحرير حزب سياسي يستند إلى قاعدة دينية ويرى أن مهامه بالأساس هي مهام سياسية ، في حين تتصرف حركة الإخوان وكأن الأمور الدينية هي الأهم وعارضة السياسة شيء ثانوي لتدعيم وترسيخ القيم الدينية . إن الإخوان معنيون بهجوم الجبهة والنار أكثر من المصير السياسي للدولة .

وفي هذا النطاق فإن تفسير الإخوان للأحداث غالباً ما يتم على قاعدة دينية بينما تفسير حزب التحرير لذلك يرجع في كثير من الأحيان إلى واقعها الاقتصادي الاجتماعي ، فعند تفسيرهم لظاهرة الاستعمار مثلاً يبعد الإخوان المسلمين إلى تفسيره على أنه جاء للقضاء على الإسلام في الشرق بينما يفسره التحرير على أنه للسيطرة على الموارد الاقتصادية في العالم الإسلامي .

إن حزب التحرير ، وزعم أنه يعتنق الدين الإسلامي كأساس لمبادئه ، ذلك الدين العالمي الذي يتجاوز حدود القومية ، يركز على العالم العربي كجبال لعملة ، وهو يعتنق ذلك ليس من حيث عدم إمكانية امتداد نشاطه إلى البلدان الإسلامية خارج العالم العربي ، بل يفسر ذلك ايدولوجياً (دينياً) على أساس أن العالم العربي هو مركز العالم الإسلامي ، وأن كون النبي هدياً ولفة القرآن عربية بمثابة تكريم وليست محض صفة . إن حزب التحرير أقرب إلى القومية العربية من حركة الإخوان المسلمين ، حيث يعتبر أن الدليل العربية هي الأساس في بناء دولة الإسلام ، رغم أنه يعتبر القومية من مخلفات الاستعمار ضد الإسلام (١٣)

لقد ميز حزب التحرير كونه حزباً أورتقائياً شديد المركزية ، تسيطر عليه لجنة القيادة وخاصة المؤسس نفسه الشيخ النهاي حتى وفاته ، أينما كانت تلك القيادة في القدس أو عمان أو دمشق أو بيروت ، لقد غلب النهاي وكأنه هو حزب التحرير (١٤) ولم يكن يوسع القيادات المحلية أن تبت في أمور تبدو قليلة الأهمية ، بينما تميز الإخوان بنهاي المركزية شبه الكلي .

المقيدة :

بصورة عامة ، يعتبر حزب التحرير . مثل جماعة الإخوان

التحرير ولكافة التنظيمات والأحزاب الأخرى .

حزب التحرير والأحزاب الأخرى :

يستند حزب التحرير إلى النص القرآني " ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين " في تحديد موقفه من التيارات السياسية الأخرى . وعلى هذا الأساس فإنه " يحرم على المسلمين أن يتكثروا على أساس رأسمالي أو شيوعي أو اشتراكي أو قومي أو وطني أو طائفي أو ماسوني ، ويحرم عليهم الانتساب إليها أو الترويج لها فهي أحزاب كفر وتدعو إلى الكفر (١١) . أما موقف الحزب النظري من الأحزاب الأخرى القائمة على العقيدة الإسلامية " للمسلمين الحق في إقامة أحزاب سياسية لحاسبة الحكام أو الوصول إلى الحكم عن طريقي الأمة (١٢) ، ويجوز أن تكون الأحزاب الإسلامية متعددة .

لقد كانت علاقة حزب التحرير بالإخوان المسلمين في الأردن حساسة جداً ومتغيرة من الوحدة شبه الكاملة بين التنظيمين إلى القطيعة الكاملة ، تلك الحركة التي تجمعها مع القاعدة الفكرية المشتركة - الإسلام - والهدف المشترك أي جعل هذه الشريعة أسلوب حياة ، وجمعها معها كذلك حقيقة أن جماهير الحركتين واحدة وهي الجماهير المسلمة المؤمنة .

إلا أن ذلك لا يمنع وجود الكثير من الخلافات الفكرية والتنظيمية والسلوكية التي رسخت عدم الثقة بين الجانبين . لقد كان رأي أحد مؤسسي الإخوان الذين تحدثت معهم بأن حزب التحرير " صنيعة الاستعمار للعمل ضد الإخوان " . بينما كان رأي أحد قيادى حزب التحرير أن حركة الإخوان المسلمين هي " صنيعة الأردن " وأنهم - أي الإخوان المسلمين - لا يتوزعون من إرضاء الحكام والاشتراك معهم بغض النظر عن هويتهم ، وأن الغاية عندهم تيرد الوسيلة وبذلك لا يتوزعون عن استخدام العنف من أجل الحصول على بعض أهدافهم ، مع أن ذلك لا ينفي وجود أقرار جديدين بين صفوفهم " .

وهند النظر إلى تلك الفروق العنقائدية والتنظيمية والسلوكية بين حزب التحرير وحركة الإخوان المسلمين في الأردن نجدها كثيرة ، وأشد تأثيراً مما هو مشترك وأقوى من عوامل اللقاء بين الحركتين .

فمن ناحية المبادئ ، نجد أن حركة الإخوان المسلمين

المرحلة الحكيمة التي تتطلب منهم نشر الدعوة فقط ، أما إزالة الاحتلال والتحرير فلا يأتيان إلا في المرحلة " المدنية " أي أنها من مهمات الدولة الإسلامية فقط . إن هذا يضع علامة استفهام كبيرة على ما تطرق إليه بعض الباحثين من أن حزب التحرير شبه بحركة عز الدين القسام وصناعة الجهاد الإسلامي " حتى يبدو وكأن الحركات الثلاث تحمل أسماء مختلفة لحركة سياسية إسلامية واحدة (١٩) . صحيح أن حزب التحرير يؤمن بأن تحرير فلسطين لا يمكن إلا بالجهاد، ولكن ليس الجهاد الذي يقوم به هو كجساعة الجهاد الإسلامي بل ذلك الذي تقوم به الدولة الإسلامية .

إن حزب التحرير يقول إن على الدولة الإسلامية القيام بكل المهام التي تهم المسلمين ، وهذا لا يتجاوز أن يأتي بتلك الدولة أو يخاطب الحكام حتى يعتصموا الشريعة الإسلامية ويعتدوا الخلافة التي تعنى أن الدولة أصبحت إسلامية . وعلى هذا الأساس وحيث أن حرب حزيران - يونيو ١٩٦٧ أتت بالإسرائيليين إلى الضفة ، وهم سلطة غير إسلامية ولا يمكن لها أن تكون ، فلم يكن باستطاعة حزب التحرير أن يعمل شيئاً سوى أن يوقف نشاطه بأمر من القيادة لفترة في الضفة الغربية ثم بعد ذلك النشاط من أجل الدعوة الإسلامية .

وحزب التحرير ، لا يفرق بين استراتيجيته وتكتيكه ، ولا يمكن له أن يعيد النظر في أهدافه أو في وسائله لتحقيق تلك الأهداف لأنها " متطابقة مع الوسائل التي اتبناها الرسول لإقامة الدولة الإسلامية " ، كما يقولون ، وفي اعتقادنا أن هذا من أهم الأسباب وراء ضعف الحزب باستمرار حتى في هذا الوقت الذي تبلغ فيه الصعورة الإسلامية أوجها .

خلاصة :

يصف كوهين العلاقة بين الأحزاب السياسية في الأردن والنظام الأردني بأنها تشبه لعبة القط والفار (٢٠) . والنظام طمناً هو القط ، في كل الحالات كان النظام هو القط حتى وهو يتراجع ليسمح للفار بمزيد من الطمأنينة لينتفض عليه انتفاضات ذات فاعلية أكبر . والغريب ، وربما المأساوي أيضاً ، والكلام هنا عن الأحزاب الدينية ، وربما نستطيع تعميمه على بقية الأحزاب - أنها رضيت بأن تقدم بدور الفار . ولم تفكر في يوم من الأيام في أن تستبدل دورها .

لقد أدى حزب التحرير الدور بنجاحة فائقة حتى وهو يعبر عن رأيه في النظام (القط) ، لقد يعتبروا له - كما قلنا - ونصحوه بأن يستقبل ، إلا أن المثلث للظفر أن على

- الإسلام العقيدة الوحيدة التي يتبعها . وكل المبادئ غير الإسلام (رأسمالية أو شيوعية أو اشتراكية) فاسدة وتتناقض مع فطرة الإنسان لأنها من صنع البشر (١٥) . ويلخص التحريريون أهدافهم بأنها إنهاء الأمة الإسلامية من الاستعمار ، تحريرها من أفكار الكفر وأنظمتها وأحكامها ومن سيطرة الدول الكافرة ، والعمل على إعادة الخلافة الإسلامية (١٦) ، حيث يعتبر الحزب انتهاء الخلافة العثمانية نهاية للدولة الإسلامية .

يعزى حزب التحرير الانتحار الفطحي للأمة الإسلامية إلى الضعف الشديد الذي طرأ على أذهان المسلمين في فهم الإسلام وأدائه من جراء عوامل التخشيبة على فكرة الإسلام وطريقته منذ القرن الثاني الهجري حتى الآن " (١٧) . أما أهم عوامل التخشيبة فيلخصها في " نقل الفلسفات الهندية والفارسية واليونانية ولحاولة بعض المسلمين التوفيق بينها وبين الإسلام مع وجود التناقض بينهما ، وس الحافدين على الإسلام أفكاراً وأحكاماً ليست من الإسلام لتشويهه وإبعاد المسلمين عنه ، وإعجال اللغة العربية في فهم الإسلام وأدائه وفصلها عن الإسلام في القرن السابع الهجري مع أن دين الله لا يفهم بغير لغته ، وأخيراً الغزو التبشيري والثقافي ثم السياسي من الدول الغربية الكافرة في القرن السابع عشر الميلادي لحرف المسلمين عن الإسلام وأبعادهم عنه بنية القضاء عليه (١٨) .

وبالرغم من عداة حزب التحرير المبدئي للشيعية ، مثله مثل حركة الإخوان المسلمين ، إلا أنه بهاجم الاستعمار الغربي أكثر ويعتبره جزيئاً تتزعم أحدهما بريطانيا والأخر أمريكا ، وكل ما في الدنيا من دول واتجاهات تقسم عادة بين الانتماء لبريطانيا أو لأمريكا ، إن عداة النظام الأردني لهم هو " تحقيق الملك لرغبة بريطانيا في ذلك " كما يرى أحد أنصارهم .

من ناحية أخرى فإن العالم يقسم عندهم إلى قسمين ، دار الإسلام ودار الكفر ، وهذا يعتمد على الإخوان المسلمين أيضاً ، ويعتبر حزب التحرير البلدان العربية والإسلامية حالياً كجزء من دار الكفر حيث لا تحكم بواسطة الشريعة الإسلامية ، ودعوا المسلمين إلى النضال من أجل تحويل دولهم إلى دار الإسلام من أجل الهدف الأوسع وهو إقامة الدولة الإسلامية الواحدة وتحويل العالم كله إلى الإسلام .

إن النضال من أجل القضية الفلسطينية مسألة غير واردة حالياً عند حزب التحرير ، لا في الأردن ولا في الأرض المحتلة حيث أنهم يعتبرون أنفسهم ، واقتداء برسول الله في

الإسلام بين السلطة والمعارضة في الأردن

أما الإخوان المسلمون فلم يكتفوا بالقيام بدور " الفأر " فقط . لقد قاموا به حتى أوائل السبعينيات . ومن ثم وجدوا أنه من الأنسب والأسهل والأسلم أن يخرجوا من اللعبة تماماً ، ويعلنوا " الهدنة " مع النظام حتى إشعار آخر ، وذلك بتبني شعار " لِمَ الأون ؟ لا داعي له " ، مادام يمثل ساحة حرة للعمل : العمل الاقتصادي أولاً ، والعمل الديني ثانياً ، وربما العمل السياسي الذي يخدم العاملين الأول والثاني ثالثاً .

الرغم من " دوجمائية " حزب التحرير في الظروف والأساليب فإنه " كان معارضاً بشكل واضح لاستخدام العنف في تحقيق أهدافه . وكان يدعو الناس الى العمل على التعاون مع النظام ، وعرض الكثير من الأمثلة من التاريخ الإسلامي التي يظهر فيها أن النبي قد قام بذلك أثناء عمله على نشر الإسلام في المراحل الأولى من الدعوة (٢١) إلا أن هذا الوضع قد تغير بسبب ملائمة النظام للحزب في المراحل اللاحقة .

الهوامش :

- ٩ - Sahliyah , Emile . In Search of lead ership , West Bank Politics Since 1967 , The Brookings Institution , Washington , D.C. 1988 , P. 138 .
- ١٠ - حالة مصطفى " الجهاد الإسلامي " في الأرض المحتلة " ، قضايا فكرية . الكتاب السادس أبريل ١٩٨٨ ، ص ١٨١ .
- ١١ - حزب التحرير ، منظورات حزب التحرير ، ١٩٨٥/٥/٩ ، ص ١١ .
- ١٢ - المرجع السابق ، ص ٨٧ .
- ١٣ - المرجع السابق ، ص ١٣ .
- ١٤ - إحصان عيد النعم سمارة ، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر ، مطبعة الرسالة ، القدس ١٩٨٧ ، ص ١٤٨ .
- ١٥ - حزب التحرير ، م.س ، ص ١٠ .
- ١٦ - المرجع السابق ، ص ٦ .
- ١٧ - المرجع السابق ، ص ١٢ .
- ١٨ - المرجع السابق ، ص ١٣ .
- ١٩ - حالة مصطفى . م.س ، ص ١٨١ .
- ٢٠ - أمين كويج ، م.س ، ص ٣٢٩ .
- ٢١ - المرجع السابق ، ص ٣٢٦ .

- ١ - تعتمد هذه الدراسة ، بالإضافة للمراجع المتصلة ، على العديد من المقالات التي أجراها الباحث مع العديد من أنصار جماعة الإخوان المسلمين وحزب التحرير .
- ٢ - إسحق موسى الحسيني ، الإخوان المسلمون ، دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٥٥ ، ص ١٤٦ .
- ٣ - Thomas Mayor , The Military Force of Islam , Zionism and Arabism in Palestine and Israel , Ed. Elie Kedouri , and Sylvia Haim , Frank Cass , London , 1982 , P. 113 .
- ٤ - Ibid , P.113 .
- ٥ - أمين كويج ، الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني ١٩٤٩ - ١٩٦٧ ، تصدير خالد حسن ، مطبعة القادسية ١٩٨٨ ، ص ٢١٥ .
- ٦ - خليل علي جيدر ، تيارات الصحوة الدينية ، الكويت ، مطابع الوطن ، ١٩٨٧ ، ص ١٤١ .
- ٧ - أمين كويج . م . س ، ص ٢٨٨ .
- ٨ - Pleascov , Avi. The Palestinian Refugees in - London , 1981 Jourdon 1948 - 1057 , Frank Cass , P. 132 - 133 .



موقف اليسار الفلسطيني من التيار الأصولي

ماجد عمل

لقد

احتجنا إلى عشر سنوات من الاحتلال حتى تنشأ في أجزاء دولة فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ حركة أصولية بين قطاع الطلبة أساساً ودرجة أقل في المخيمات ، واحتجنا إلى عشر سنوات أخرى حتى تقوم تلك الحركة بدور ما في نضال شعبنا الوطني وتؤسس حركة المقاومة الإسلامية " حماس " . وكان ذلك إبان انتفاضة كانون المجيد وسببها .

انشقاق التيار الأصولي الفلسطيني اتصالاً بانشقاق هذا التيار على المستوى القومي العربي في زمن صعود الثورة الإيرانية ومن ثم انتصارها .

إلا أن تأثير الثورة الإيرانية ليس هو التأثير الوحيد وراء نشوء الحركة الأصولية الفلسطينية ، بل أننا نتفق مع " هادي العلوي " في مقالته في العدد السادس من " فضاء فكرية " حيث لفت الانتباه إلى أن تأثير الثورة الإيرانية في فلسطين سيكون محدوداً وهامشياً لعدم وجود أغلبية من الشبهة بين ظهرائنا .

إذن ثمة أسباب أخرى تبلور انشقاق الحركة الأصولية الفلسطينية في الداخل ، منها الداخلية ومنها الخارجية :

أما الأسباب الخارجية فمنها الثورة الإيرانية رغم هامشية تأثيرها ومحدوديتها من الناحية الزمنية (كان تأثيرها أكبر في سنوات الثورة الإيرانية الأولى ثم تراجع التأثير) ، ومنها دور الإخوان المسلمين والتيارات الدينية المصرية في دعم إنشاء الأصولية خاصة ، في قطاع غزة ،

ودفعاً لأي التباس قد ينشأ فإن الحركة الأصولية في فلسطين هي حركة " إخوان مسلمين " أساساً ، أما باقي التيارات والحركات : " حزب التحرير الإسلامي " و " الجهاد " و " التبليغ " و " التكفير والهجرة " و " التصوفين " فهي ليست سوى حركات معدودة الفعل والتأثير ، ولربما يأتي تنظيم الجهاد في المرتبة الثانية بعد الإخوان المسلمين ، مع تركزه في قطاع غزة ، وفي جنوب الضفة الفلسطينية .

والأسئلة التي تتوارد في أذهان المثقفين العرب ، وخاصة التقدميين منهم هي : كيف نشأت الحركة الأصولية في فلسطين رغم وجود حركة وطنية فلسطينية قوية ومتأصلة الجذور ؟ ... وما هو حجم هذه الحركة بالنسبة لهجم الحركة الوطنية الفلسطينية عموماً وحجم اليسار الفلسطيني خصوصاً ؟ وما هو دور هذه الحركة الناشئة في الانتفاضة وأنها ومستقبلاً ؟ .. وكيف ننظر كيسار فلسطيني لهذه الحركة والتحالف معها ؟ .. في هذه المقالة سنحاول الإجابة على هذه الأسئلة .

(١)

كانت نهاية السبعينيات هي الفترة التي شهدت عودة

• ماجد عمل : - فلسطيني .

في النزول على جلداه .

هذه العراجل جعلت فترة ١٩٨٧ - ١٩٨٧ فترة زاهية لنمو القوى الأصولية ومهدداً حركة الإخوان المسلمين وخاصة بين الطلبة في جامعات النجاح في نابلس ، وجامعة الخليل ، والجامعة الإسلامية في غزة ، والعديد من المعاهد المتوسطة ، كما تأسست أنوية لتلك القوى في المخيمات في الضفة والقطاع سواء بسواء حيث اللاجئون من ١٩٤٨ ، فيما بقي نفوذ هذه القوى محدوداً في المدن والقرى حيث تقل نسبة اللاجئين من فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ . وإن النفاق قسم من اللاجئين ١٩٤٨ حول الحركة الأصولية يجعل منها موضوعياً نوعاً من الرغبات الشامل لوجود الكيان الصهيوني بأسره على أرض إسلامية ، أي أنها تظهر الرغبات الشامل للكيان الصهيوني بلبوس ديني ، ولهذا السبب نجد أن نفوذ الحركة الأصولية في القطاع أكبر منه في الضفة حيث اللاجئون يمثلون ٨٠ بالمائة من سكان القطاع ، فيما لا يتجاوزون ١٥ بالمائة من سكان الضفة . وسرى أن هذا الجانب قد جعل من قاعدة الإخوان المسلمين قوة ضاغطة على قيادتها لأخذ دور في الانتفاضة ، وأتى تشكيل حركة المقاومة الإسلامية " حماس " بمثابة استجابة اضطرارية لهذا الضغط .

(٧)

خلال السنوات العشر الأولى لوجودها تميزت حركة الإخوان المسلمين في بلادنا بكونها قوة مناهضة لنظمه التحرير الفلسطينية ووجود قنصلاتها في الوطن المحتل . ولم تكن أبداً حركة موجهة ضد الاحتلال ، والمجاهدين داخل الوطن المحتل لازالت تذكر بأسى أحداث جامعة بيرزيت يوم ١٩٨٣/٩/٤ يوم شحذت الكتلة الإسلامية كل قواها في الوطن المحتل " لاحتلال " الجامعة و " تحريرها " - من الكفار والناقيين " ، وكانت أحداث مشابهة قد وقعت في جامعة النجاح قبل ذلك وصلت إلى درجة إلقاء أحد الأساتذة من سطوح مباني الجامعة من جانب الكتلة الإسلامية بحجة أنه " ماركسي و ملحد " ... وجرى في أونة مختلفة معارك بالجنائز والسكاكين في مدينة الخليل كان التيار الأصولي هو المهادر لانتصاليها ، وكذلك في مدينة غزة ، وقسراء " قضايا فكرية " لاشك لازالوا يذكرون حادثة إغراق مؤسسه " الهلال الأحمر " في غزة من جانب هذا التيار قبل عدة سنوات . إن الانقسام في الحركات الأصولية بين وعيها بضرورة الجهاد ضد اليهود ، وفي نفس الوقت فصل إسرائيل عن هذه الضرورة طالما أنها تحترم العقائد الدينية ولا تتدخل في المساجد وحرية العبادة ... هذا الانقسام تجلّى بصورة ساطعة في الحركة الأصولية الفلسطينية . بل إن

ومن هنا أيضاً الدور الهام والأساسي للسعودية التي دعمت الجامعة الإسلامية والمجمع الإسلامي في قطاع غزة بالملايين . وكذلك دعمت مشروع إنشاء جامعة إسلامية في فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ وهي جامعة في طور التأسيس .. إلخ . أضف إلى ذلك دور النظام الأردني الذي أراد أن يوظف الإخوان كقاعدة اجتماعية له تناهض قاعدة م . ت . ف وتنافسها ، إضافة لدورها في الأردن كمامل لانتصاص الثمة بعد مجازر أيلول حيث فتحت أبواب المؤسسات الأردنية أمام قاعدة الإخوان على مصراعها . والاحتلال بدوره صب المزيد من الزيت على نار القوى الأصولية ودعمها بقوة ، حتى أن الصحفي الإسرائيلي (رون بن يشاي) يعترف في " يديعوت اهرنت " عدد (١٩٨٨/٩/١٦) في مقدمة مقابلة له مع الشيخ أحمد ياسين زعيم حركة " حماس " في قطاع غزة ، يعترف بأن إسرائيل في " السياسات قد شجعت نمو العنصر الإسلامي كقوة مضادة للنظمة في قطاع غزة ، فبنيت مئات المساجد بتخاض من السلطة الصهيونية ، وغضت السلطة أيضاً النظر عن الأحوال السعيدة للإخوان المسلمين والمجمع الإسلامي في قطاع غزة .

هذه هي عراجل التشو داخلياً وحارجياً ، قسماي العوامل التي أدت لنمو الحركة الأصولية الفلسطينية ؟ وما هو سر التباين في حجم هذه الحركة بين كل من قطاع غزة والضفة الفلسطينية لصالح قطاع غزة ؟

إن عوامل النمو هي ذاتها عوامل التشو المذكورة أعلاه مضافاً إليها مايلي :

١- الضربة العسكرية القاسية التي وجهت للشورة الفلسطينية في لبنان عام ١٩٨٢ ، والتي انتهت بخروج المقاومة الفلسطينية من بيروت ، وما أعقبها من مجزرة صبرا وشاتيلا ، ثم هجوم حركة أمل على المخيمات الفلسطينية لما يزيد عن عامين . هذا الأمر أدى بالقوى الإسلامية لمحاولة الظهور بظهور البديل القادر على إيجاد طرق النجاة لشعبنا .

٢- انقسام م . ت . ف . بعد ذلك .

٣- الاقتتال الفلسطيني - الفلسطيني عام ١٩٨٣ ، بين جناحين من حركة فتح ، أحدهما بقيادة ياسر عرفات والثاني بقيادة المنشق أبو موسى . هذا الاقتتال الذي عكس نفسه سلباً على الجماهير الفلسطينية هنا في الداخل والتي كانت تحس بالمرارة والألم من الاقتتال فيما سياتي الاحتلال مستمرة

أطروحة هذه الحركة لتغيير المجتمع أولاً ومعاربة الأفكار الإلحادية أولاً جعلها تنفك في تناقض مع القوى الوطنية أساساً وليس مع الاحتلال .

إن الحركة الأصولية الفلسطينية (الإخوان المسلمين) قد نشأت كمحركة ذات طابع مزدوج :

- فمن جهة طرحت ما تطرحه عموم حركات الإخوان في الوطن العربي من تأجيل تحرير فلسطين لما بعد دولة الخلافة . وطرحت أيضاً تغيير المجتمع عبر الدعوة ونشر الأفكار الإسلامية دون التصدي لمسألة السلطة وضروية تبخيرها . وهذا ما جعلها ترهن تحرير فلسطين بهجاء المسلمين من الخارج بوصف ذلك قرض عين على هؤلاء . وليس على مسلمي الداخل ، وجعلها أيضاً لاندخل في تناقض مع الاحتلال باعتباره سلطة . بل مع القوى الوطنية واليسارية الفلسطينية بوصفها قوى اجتماعية لها نفوذ بين الجماهير .

ومن جهة أخرى انتص لسفوقها بعض قطاعات اللاجئين الذين رأوا في الحركة الأصولية رافعة الخلاص واستعادة ماسبب من الوطن عامي ١٩٤٨ ، ٦٧ سواء بصراء ، وفيما نشأت حركة الإخوان المسلمين كمحركة دينية تناهض القوى الوطنية ولا توجه لها ضد الاحتلال ، فإن وجود مثل هذه التواعد في صفوفها قد فرض تحويل المسار ضد الاحتلال مع بدء الانتفاضة ، وقد كانت هنالك حاجة ماسة للانتفاضة لتحول حركة الإخوان إلى حركة وطنية مناضلة ولو مؤقتة . هذا فيما كانت ممارسات الإخوان قبل الانتفاضة أحد العوامل لبروز " حركة الجهاد الإسلامي " كمحركة وطنية مكافئة لها انتقاداتها على الإخوان وممارساتهم ، وتتخذ موقفاً منفتحاً على القوى الوطنية والتحالف معها ضد الاحتلال باعتباره العدو الأساسي ، وليس القوى الوطنية .

وقد اتسم دور حركة " حماس " في الانتفاضة بالصعات التالية :-

١٩ بروز تناقض داخل الحركة بين تلك القيادات التي تعاضت مع القوى الوطنية في السجن وفي الحياة اليومية ، وبين تلك القيادات ذات الطابع الديني المحض من أتمة مساجد ، وشيوخ وخرجي معاهد دينية وجامعات ، ودعوى أن الأزمات هم الأكثر تضالاً ونضالية واستعداداً للفتاح والتعاون مع القوى الوطنية .

٢٠ بروز تناقض آخر بين القيادة الأقل استعداداً للنضال ، وبين قاعدة " حماس " وخاصة أبناء مخيمات اللجوء من قاعدتها ، والذين وصل الأمر ببعضهم إلى درجة القيام بأعمال مسلحة (وإن كانت محدودة العدد) بدون تنسيق أو توجيه من القيادة .

٢١ التناقض الثالث برز بين " حماس " ككل وبين مجمل الحس الشعبي الذي وقف مع بداية الانتفاضة مطالبا الإخوان المسلمين بالمشاركة في الانتفاضة ، بل الاستمرار ضد القوى الوطنية كما كان حالهم قبل الانتفاضة . وهذا اضطر قيادة الإخوان لإعلان تشكيل حركة المقاومة الإسلامية لكي لا يفقدوا قاعدتهم الشعبية ، ففي زمن النضال يستقط ويتلاشى من الوجود جماهيريا من لا يناهض .

وطبيعي أن دور المسلمين العاديين غير المؤثرين سياسيا قد مثل الدور الرئيسي في الضغط على الإخوان المسلمين لأخذ منحى نضالي .

٢٢ تميز سلوك حركة " حماس " الانتفاضي بما يلي :-

أ) في الشهور الأولى للانتفاضة : إصدار بيانات مفارقة لنداءات القيادة الوطنية الموحدة للانتفاضة بدون أن تتضمن هذه البيانات برامج نضالية وأيام فعاليات ضد الاحتلال .

ب) في الشهور اللاحقة (من نيسان حتى تشرين ثان) : إصدار بيانات مفارقة مع تضمينها دعوات لأيام إضراب بحيث تكون الدعوات الإضرابية منسقة مع ما يريد في بيانات القيادة الموحدة . وإن صدرت أيام إضراب مفارقة في بعض نداءات " حماس " فقد كانت لا تهجد صدى في الشارع ولانستجيب لها الجماهير .

ج) بعد تشرين الثاني راحت " حماس " تدعو في بياناتها لأيام إضراب مفارقة لإضرابات القيادة الموحدة واستطاعت فرض هذه الأيام على الشارع بفعل عاملين :

الأول : تهديد الجماهير من جانب " حماس " ووشق الحجارة على السيارات والناس الذين يتحركون في أيام إضراباتها ، وإحراق المحلات التجارية لمن لا يلتزمون بإضراباتها . وهذا ما خلق لدى الجماهير التزاماً بإضرابات " حماس " قائماً على الخوف.

الثاني : التراجع النسبي في بيانات القيادة الموحدة من حيث عدد أيام الإضرابات الشاملة ، ومن حيث مستوى الفعاليات النضالية التي تدعو لها هذه البيانات ، وهذا ما أتاح للعصوات " حماس " الإضرابية أن تبرز على السطح وتنتج . وقد تراق ذلك مع عدم إقدام القوى الوطنية على تمتع الجماهير بدرجة كافية للتصدي لإضرابات " حماس " ، كما أن القوى الوطنية أبت الإقدام على الصدام مع " حماس " في أيام دعواتها الإضرابية خشية تحريك الصراع من صراع ضد الاحتلال إلى صراع فلسطيني - فلسطيني ، وقد استغلت

موقف اليسار الفلسطيني

لبعض قيادات حماس على تشجيع الانقياد التسامحي عند بعض هذه القيادات ولدى البعض الآخر من لم يعتقلوا .

إن هذه الواقعة تفرج جرس الإنذار بإمكانية تحقيق مساومة بين الاحتلال وبين "حماس" في لحظة تخفت فيها حدة الانتفاضة . وطابع "حماس" كحركة دينية غير ذات طابع تضالي وطني هو عامل إيجابي قد يجرها باتجاه إجراء هذه المساومة ، والعودة من خلالها لطابعها وإعادة توجيه حراكها حيث كانت ، أي ضد القوى الوطنية واليسارية بما يخدم الاحتلال وسياسته . وإذا كانت الاعتقالات في حالة القوى الوطنية تفرز جذوة مراقفها ، فإن حالة حماس المتأرجحة بين التضال ضد الاحتلال من جهة ، والتضال ضد " الكثر والإغاة " من جهة أخرى يجعلها على استعداد للمساومة نتيجة ضغوطات الاعتقالات . وفي الفترة الأخيرة اعتقل الاحتلال قياداتهم في كل من الضفة وغزة .

(٣)

في ظل الانتفاضة اتسم تعامل القوى الوطنية جميعا مع "حماس" بالسمات التالية :

(١) الترحيب الشديد بانخراط حركة الإخوان المسلمين في النضال الوطني بعد طول استنكاف .

(٢) دعوة حركة "حماس" الناشئة للمشاركة في القيادة الوطنية الموحدة ، باعتبارها إطارا تضاليا ، ويدون أن يعنى هذا الأمر إلزاما كاملا " لحماس " ببرنامج منظمة التحرير الفلسطينية . فالقيادة الوطنية الموحدة إطار ميداني تضالي والالتزام به لا يشترط الالتزام الكامل ببرنامج المنظمة . وهكذا قبل "حماس" وكان هذا القول تعبيرا عن موقفه في غاية المرونة وهدفه اجتذاب حماس للمشاركة وإنهاء دورها النشاز الذي يبرز وكان هنالك قيادتين للشعب الفلسطيني في الداخل .

بل إن المرونة قد تجاوزت هذا الحد إلى درجة أن طرحت بعض القوى الوطنية الحديث المباشر مع "حماس" على أساس :

(أ) إما أن يلتزم بنشاطات القيادة الموحدة ولا يتصرف بتألمات خاصة .

(ب) وإذا ما أصرت على الاستمرار في إصدار تألمات خاصة أن تكون هذه التألمات حاملة لتبني البرنامج النضالي الذي تتضمنه تألمات القيادة الموحدة . وذلك كيلا تحدث بهللة

"حماس" هذا الانضباط العالي من القوى الوطنية أسوأ استغلال ولا زالت تستغله حتى لحظة كتابة هذه المقالة .

(٥) بالنسبة لمشاركة "حماس" في النضال الانتفاضي فقد أخذ الأشكال التالية :-

(أ) إصدار البيانات والتشرات والتي راحت لغتها تتصاعد أكثر فأكثر من م . ت . ف . بعد المجلس الوطني التاسع عشر ، منددة بالمواقفة على ٢٤٧ والتمنازل عن أجزاء من فلسطين للمدو ، حتى أن "أحمد ياسين" في مقابلته المذكورة مع الصحفي الإسرائيلي (رون بن يشاي) (يدهوت ١٩٨٨/٩/١٦) قد قال بأنه ضد الحكم الذاتي والتفويض مع إسرائيل وأنه مع دولة على كامل التراب الفلسطيني . وأحمد ياسين هذا هو رئيس المجمع الإسلامي في قطاع غزة . سجن عام ١٩٨٤ لوجود سلاح في منزله وأتهم بالانتماء للجهاد الإسلامي ، وبعد أن أفرج عنه في صفقة التبادل عام ١٩٨٥ أصبح من قادة "حماس" الأساسيين في قطاع غزة ... وفي نشرة "حماس" (بدون تاريخ) هجوم على قرارات المجلس الوطني التاسع عشر ، وفي نشرة سابقة لها هجوم كاسح على مبادرة شولتز (انظر الملاحق) .

(ب) الإجماع على المشاركة في إلقاء الزجاجات الحارقة وأعمال الطعن وسجمل الأشكال العنيفة سوى حالات فردية وبدون قرارات من القيادة بالانكفاء بالمشاركة في المسيرات الجماهيرية السلمية الواسعة .

(ج) القيام بمسيرات ونكرات وكتابة شعارات ضد " المؤتمر الدولي " و"سياسة م.ت.ف. وتنازلات قيادتها ، وإحراق الملصق السوفيتي والأمريكي معا وإطلاق فتاكات ضد الشيوعية والولايات المتحدة سواء بسواء ، وهذا حصل في أكثر من صيغة ، وسنرى بعد قليل أن هذه الشعارات المزيدة قد ارتبطت بالسمي نحو عقد مساومات مع الاحتلال من وراء الكواليس .

(٦) التناقض بين مقولات "حماس" وشعاراتها العالية ، وبين ممارستها السياسية كما يتبدى من النقطه السابقة ، وهذا ما يؤكد أن الشعارات ليست سوى شعارات وليست برنامجا للعمل والتطبيق الفعلي ، وقد أتت مواقف الشيخ " أحمد ياسين " في مقابلة مع التلفزيون الإسرائيلي على شعار " الانتصارات السياسية " الذي طرحه رابين شاهدا على ما نقول .. فمجرد إعلان تلك المبادأة واثق عليها الشيخ ياسين ، ولا يخفى أن المشاركة معها مناسقة م . ت . ف . والرفقة في إجرائها لإثبات أن ساحة الداخل هي للقوى الأصولية وليست ل م.ت.ف. وقد ساعدت اعتقالات الاحتلال

تضايافكرية

للجماهير ، ولكي لا تصبح زيادة أيام الإضراب أثقالا عليها .

وقد أصبحت "حماس" عن الاستجابة للدعوات الوطنية للتنسيق ، وبرز الثباين واضحا في قيادة منها ترغب في الاستجابة ، وأخرى لا ترغبه ، واستطاعت الثانية كبح الأولى وجمها ، خاصة وأن لها الأغلبية .

وجاء لاحقا عامل ساعد "حماس" على الإحجام عن التعاون مع القوى الوطنية ، وهذا العامل هو " جهة الإنقاذ " وتعديدا أبو موسى وأحمد جبريل ، فهؤلاء فتحوا حواراً مع المبدعين من عناصر "حماس" للخارج ، وبعد المجلس الوطنى التاسع عشر اتفقوا على تشكيل " جهة وطنية متعددة " تشكل أساسا لتكوين بديل عن منظمة التحرير الفلسطينية ، على أن يعقد مؤتمر شعبي في غضون عدة شهور لتشكيل هذه الجبهة ، وراحت "إذاعة القدس" التى يديرها أحمد جبريل تدبى بيانات "حماس" بمل بيانات القيادة الوطنية الموحدة . ومعروف أن القيادة العامة يوجد داخلها تيار إسلامي ، وهذا التيار يريد اليوم ركوب موجة "حماس" لخلق تواجد للقيادة العامة فى الداخل من خلال "حماس" ، ومعلوم أن قوى " جهة الإنقاذ " عموما لاوحد لها فى الداخل .

وحتى لحظة كتابة هذه المقالة كانت " حماس " لازالت تصدر بيانات مقابرة لبيانات القيادة الموحدة . ولكن المستند منذ مطلع شباط هو مايلى :

(أ) أن الشارع لم يعد يلتزم بإضراباتهم ، كما أنهم قلصوا عدد أيام الإضرابات التى يدعون لها فى نداءاتهم الأخيرة .

(ب) أنهم لم يعودوا يستخدمون أسلوب التخويف وحقق المهملات ورشق الحجارة لفرض إضراباتهم على الجماهير ، خاصة فى الضفة الفلسطينية .

وهذا السند له علاقة بما يلى :

(أ) تراجع نفوذهم جماهيريا بفعل ممارساتهم ضد الجماهير خلال الشهور الماضية للانتفاضة ، وهنا ما يبين أن "حماس" ليست سوى "قوة" وستنتهى ، وهذا تعالج أسبابه ومبرراته فى القسم اللاحق من هذه المقالة .

(ب) وجود مصلحة لهم فى شعار " الانتخابات السياسية " الذى طرحه رابين ، مما يجعلهم غير متحين بإبراز وجههم

النضالى ضد العدو من خلال إضرابات تستنزف اقتصاد العدو . وأصبحت الدعوات للإضراب مجرد دعوات كلامية ، وهذا ينقلنا للقسم التالى : حول مستقبل "حماس" .

(٤)

هناك عناصر متعددة تتحكم فى مستقبل حركة " حماس " فى وطننا ، منها ما يتعلق بالحركة نفسها ، ومنها ما يتعلق بصلاتها مع الحركة الإسلامية فى الجزء المحتل من الوطن عام ١٩٤٨ ، وما يتعلق بصلاتها مع القوى الإسلامية وحركات الإخوان المسلمين فى الوطن العربى .

أما مايتعلق بالحركة نفسها فقد أثبتت فى السابق السابق أن بنية الحركة وعدم اتخاذها الموقف محدد من مسألة السلطة والانقسام فى داخلها بين مسألة الجهاد ضد اليهود ومسالمة الجهاد ضد إسرائيل ، والفارق الكبير بين شعاراتها وبين قسرة بنيتها التنظيمية على تنفيذ هذه الشعارات ، وكذلك الفارق بين أطروحاتها النظرية القصدية وبين ممارساتها الفعلية البينية والهابطة .. كل ذلك يحول دون تكتين الحركة من الفعل فى الواقع الفلسطينى بطريقة تجعلها تكون القائد المستقبل لشعبنا ، وقد أتت موافقة الحركة على شعار الانتخابات السياسية لرايين ، وماتبعه من عدم جدية من جانبها فى فرض إضراباتها المغايرة لإضرابات القيادة الموحدة على الشارع .. أتت هذه المظاهر لتؤشر لبداية تراجع الحركة تضاليا ، وللشروع فى المسامحة مع الكيان الصهيونى ، وهذا فيما لو استمر سيذى لزيد من الخسائر لها .

والملفت للنظر حقا هو التناقض الشاسع بين مواقف الحركة فى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ ، وبين مواقف الحركة ذاتها فى فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ ، ومعروف هنا فى الوطن أن الأخيرة تتلقى الدعم من الأولى فيما أعلنت الأخيرة مراراً وتكراراً كونها ملتزمة بالقانون الإسرائيلى وأن أعضاءها هم مواطنون إسرائيليين ، فكيف يستقيم ذلك مع طرح الحركة فى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ لمسألة التحرير الشامل وحر الكيان بصورة كاملة ورفض شعار المؤقر الدولى لأنه يؤدى للفريط بالجزء المحتل من الأرض الإسلامية عام ١٩٤٨ ، .. أم أن " لكل مقام مقال " .. ؟ إن هذا لعصرا ليثبت وبصورة ساطعة أن حركة الإخوان المسلمين فى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ قد جرت للمساسحة فى النضال الوطنى عبر الانتفاضة جراً ، فيما كانت لاتضع النضال على جدول أعمالها البتة ، وكل ما سعت إليه هو نشر الأفكار الدينية والتصادم فى سياق ذلك مع القوى الوطنية ومع البار .

موقف اليسار الفلسطيني

انطلاقاً من ثلاثة أبعاد (البعد القرآني ، والبعد الواقعي ، والبعد التاريخي) .

ب) لكونه يطرح الكفاح المسلح كوسيلة لتحرير فلسطين ، وهذا ما لا تطرحه حركة الإخوان المسلمين .

وبكل الأحوال ، فإن تحليل الدكتور محمود لواقع الحركة الإسلامية في الوطن العربي (ملاحظة : لم يشروا ولو بكلمة واحدة للحركات الإسلامية في لبنان كحزب الله مثلاً) .. هذا التحليل يؤكد أن هذه الحركة ليست ولن تكون داعمة لحركتنا الفلسطينية من أجل حسم مستقبل أصولي لفلسطين .. وهنا قد يثار السؤال ، ولربما بصورة فلتقة على لسان بعض المفكرين التقدميين العرب : لكن ألن تشكل "حساس" بنهوضها النضالي حافزاً لتحريك نضالي نظيراتها العربيات ، مما يؤسس بالتالي لمستقبل أصولي للعالم العربي يجلب الكوارث لكل ما هو تقدمي وإيجابي ؟ .. إن الجواب على هذا السؤال هو بالسلب بسبب طابع حركة "حساس" غير النضالي وطنياً ، على أن المسألة بالتحليل الأبعد موهنة بالقرى التقدمية العربية ومدى قدرتها على تفعيل طاقاتها باتجاه رسم مستقبل ديمقراطي اشتراكي للعالم العربي ، ويحتل هذا العامل أهمية ، خاصة وأن التهديد الأصولي لا يتأثر من جانب الإخوان المسلمين لوحدهم ، بل أن هنالك قوى إسلامية أخرى عديدة ، ولربما تكون أكثر خطراً من الإخوان المسلمين على المستقبل التقدمي للعالم العربي .

وفي سياق التحليل السابق حول إمكانية المستقبل الأصولي لفلسطين أجملنا ٣ عوامل تحول دون ذلك اعتبرناها بديهية :-

الأول : هو الطابع الكفائي لحركة التحرير الوطني الفلسطيني ممثلة بفصائل منظمة التحرير الفلسطينية الرئيسية على وجه أخص ، والتراث النضالي الكبير لهذه الحركة ، والذي يمتع إمكانية خلق وجود مواز أو متفرق عليه ، طالما استمر الوجود النضالي الوطني مشغولاً بدون تقديم تنازلات سياسية جوهرية لصالح الاسميالية والصهرية .

الثاني : علاقات "حساس" المميزة مع النظامين الأردني والسعودي ، ولم تنته بعد حملة النظام الأردني ضد الإخوان المسلمين في الأردن إرضاء لسوريا ، بل استمرت . والملفت للنظر أن فك الارتباط الأردني مع الضفة الفلسطينية لم يشمل دائرة الأوقاف الإسلامية التي بقيت مرتبطة بالأوقاف الأردنية ، كما استمر المال السعودي يتدفق على المؤسسات

إن هذا التناقض الشاسع بين مواقف جناحين للحركة داخل وطن واحد هو أحد العوامل التي تحول وتتحول دون مستقبل أصولي فلسطين ، خاصة وأن الجماهير لن تحسم الأرجحية لقوة تعيش هذا التناقض .

أما على صعيد علاقة "حساس" مع الشقيقتين العربيات ، فبغداد الحديث في هذا الشأن لكتاب صدر محلياً هذا العام باسم "المشروع الإسلامي المعاصر ومركزية القضية الفلسطينية" بقلم الدكتور إسلام محمود (وعلى الأرجح أن هذا اسم مستعار كاسمنا الذي عنونا به هذه المقالة) . فالدكتور محمود في كتابه يشير إلى الحركة الإسلامية في مصر منتقداً إياها في رفضها مجابهة السادات وموقعها الداعي للثبوت في فرض الشريعة الإسلامية ، أما السعودية فيقبل بأن لا وجود لحركة إسلامية مستقلة عن النظام فيها ، فيما أجل أصولير الأردن إقامة الدولة الإسلامية في الأردن لما بعد إقامتها في العراق وسوريا ، وفي السودان تحالفت الحركة الإسلامية مع الناصري . وجميع الحركات الإسلامية المذكورة تزول الجهاد لتحرير فلسطين لما بعد قيام دولة الخلافة ، طارعة حينها بأننا نعيش اليوم في "العهد المكي" السابق لقيام الدولة الإسلامية في المدينة المنورة في عهد الرسول . والدكتور محمود في كتابه المذكور (بدون دار نشر) يقول بأن الحركة الإسلامية قد أثبتت فشلها لتأجيلها تحرير فلسطين لما بعد قيام دولة الخلافة ، أما الحركة الوطنية الفلسطينية فقد أثبتت فشلها لأنها عملت ضد إسرائيل وأعلنت الأنظمة العربية لفرضتها الأنظمة . ويدل هذا وذاك فإن الدكتور محمود يدعو إلى حركة إسلامية جهادية نوحه القوى الإسلامية الجهادية وتشكل طليعة الأمة الإسلامية لتحرير فلسطين ، ويقول الدكتور محمود بأن تحرير فلسطين يجب أن يتم في الوقت الذي تجري فيه عملية جهادية لإسقاط أحد الأنظمة المحيطة بفلسطين على أن تحدد القوى الإسلامية الجهادية معاً هذا النظام .. والملفت للانتباه أنه لم يطرح في كتابه نظاماً معيناً لإسقاطه ، ولربما يكون باعث ذلك الرغبة في الحفاظ على سرية الأمر ، أو ربما لا يريد الدكتور محمود مهاجمة النظام الأردني ، خاصة وأنه يذكر في كتابه بالنقد والتهم النظام السوري مراراً ، فيما لا يشير للنظام الأردني بالنقد سوى في موضعين صغيرين وبكلمات قليلة وخجولة وأقرب للأسلوب غير المباشر .

ورغم عدم الوضوح في موقف الدكتور محمود من النظام الأردني فهو أقرب للطرح الجهادي ، وليس طرح الإخوان المسلمين وذلك لسببين :

أ) لكونه يطرح مركزية القضية الفلسطينية في الإسلام

قضايا فكرية

الإسلامية في قطاع غزة ، وفي فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ ، ويدون أن تمر عبر قنوات منظمة التحرير الفلسطينية .

الثالث : التراث النضالي المميز لليسار الفلسطيني والذي ارتقى إلى مستوى فرز رموز له من الصعب تجاهزها . بل وإن موازين القوى في الداخل ليست كموازين القوى الوطنية في الخارج .

هذه العناصر جميعها تحول دون مستقبل أصولي لفلسطين بقيادة " حماس " ، وكما أن المستقبل في العالم العربي هو أساسا بأيدي القوى التقدمية العربية ، فإن المستقبل الفلسطيني هو بأيدي اليسار الفلسطيني أساسا .

وكل العوامل التي ذكرناها والتي تحول دون مستقبل أصولي لفلسطين ، لن تحول دون ذلك فعلياً وستكون فقط عوامل تعطيل وتأخير مؤقتة . أما عامل التعطيل الحقيقي فهو نهوض اليسار الفلسطيني وتنامي جماهيره وتوحده ، واليسار الفلسطيني لاشك لديه القدرة والمحفزات الكافية لاستنهاض طاقاته ، فتراثه في العمل العسكري والسياسي والجماهيري متجذر وامتد إلى كل قرية ومدينة ومجتمع ، وهذا التراث سيساعده أيما مساعدة .

(٥)

ولكن السؤال الذي يبقى عالقا هو : طالما أن إمكانيات " حماس " في حسم المستقبل الفلسطيني ضعيفة ومحدودة بماديين فقط هما : دعم جبهة الإثقاد ، والثاني : التنازلات المجانية لقيادة م.ت.د. مما يجعل " حماس " تحاول الظهور بظهر البديل ، ألا تتفرغ في المقابل إمكانية لأن تحسم حركة " الجهاد الإسلامي " أو أية تيارات إسلامية أخرى هذا المستقبل لصالحها ؟

إن واقع الجهاد الإسلامي في فلسطين يتركز في المعالم الأساسية التالية :

١) من ناحية القوى " فالجهاد الإسلامي " هم القوى السادسة بين القوى في الداخل .

٢) ضعف الشعبية في فلسطين بحول دون تنامي تيار " الجهاد الإسلامي " الذي هو تيار شعبي أساسا غا بفعل الثورة الإيرانية ، ولعل هذا ما يفسر تحول قادة كبار لحركة الإخوان المسلمين إليها من الجهاد الإسلامي ومنهم : الشيخ

أحمد ياسين في قطاع غزة ، والشيخ عبد الله عز درويش من كفر قاسم . والأول قال في مقابلاته مع صحيفة " يديعوت أهرونت " الإسرائيلية إن إيران ليست دولة إسلامية " لأن الإسلام يحرص على الإنسان ولا يرسله للحرب ليقتل " على حد تعبيره ، وكلاهما (أحمد ياسين وعبد الله عز درويش) اعتقلا وحرقا في قضايا تمت بصلة للأسلحة ، ثم " نأها " عن ممارسة هذه القضايا بانتسابهما بعد تحررها لحركة الإخوان المسلمين .

٣) ما أوجده حركة " الجهاد الإسلامي " في فلسطين حتى الآن لا يتعدى مجموعات عسكرية تقوم ببعض العمليات ثم تعتقل ، ولم تستطع الجهاد بناء وجود تنظيمي مركزي على مستوى فلسطين بأسرها ، أو على الأقل على مستوى فلسطين المحتلة عام ١٩٦٧ ، ويبدو أن توجهها السريع للعمل الكفاحي وما يترافق مع ذلك من " خيال اقتحامي " كما يسميه هادي العلوي ، يعزل دون تركيزها على البناء التنظيمي أولا ، ثم الشروع بأعمال كفاحية كخطوة ثانية .

٤) ما تشهده " هالة مصطفى " في مقالاتها حول " الجهاد الإسلامي في الأرض المحتلة " (قضايا فكرية الكتاب السادس) حول علاقة الجهاد الإسلامي بحركة فتح يحتاج إلى تدقيق ، فحركة الجهاد الإسلامي هي حركة جهادية كفاحية ، ترفض التسوية والمؤقتة الفولسي وأساليب المفاوضات ، وبالتالي فإن علاقتها بفتح ليست علاقة تنسيق أو تحالف على مستوى قيادي ، بل دعم من عناصر قاعدة في فتح أو من هذا الشغل العسكري أو ذاك في فتح فقط ، والأرجح أن مساعدة فتح لبعض المجموعات الجهادية قد تم على أساس تنظيمهم لفتح وليس أي شيء آخر ، ويبدو أن عناصر الجهاد قد تصرفوا بصورة براجماتية في هذه المسألة : القول لفتح نحن فتح لكسب التدريب والحصول على الأسلحة ، ثم القيام بحسد ذلك بالعمليات باسم الجهاد الإسلامي .

٥) توجههم الأساسي ضد الاحتلال يجعلهم على تحالف مع القوى الوطنية الفلسطينية ، لذلك نرى أن علاقتهم مع هذه القوى علاقة طيبة وذلك بعكس الإخوان المسلمين . هذه هي سمات " الجهاد الإسلامي " التي تجعلهم أقل قدرة من حماس على حسم مستقبل وطننا بالهاجم . أما باقي التيارات الإسلامية المجردة في فلسطين ، فهي " التبليغ " و " التكثير والهجرة " و " التصوف " و " السلفيين " و " حزب التحرير " ، والأخير أكبر هذه القوى وموجود في قطاع غزة وشمال الضفة ، وهو يطرح أن تحرير فلسطين هو فرض عين

موقف اليسار الفلسطيني

الضفة وغزة ، فيما " التلخيف " و " التكفير والهجرة " يقتصران على آحاد في قطاع غزة .

وأخيراً ، فإن واقع المرونة الذي تعاملت من خلاله القوى الوطنية واليسار الفلسطيني مع التغيرات الأصولية الفلسطينية يجعل من المستبعد أن تتحقق الاحتمالية الأولى التي طرحها " هادي العلوي " فسي مقابلة له (أي احتمالية الصدام مع تلك التيارات على حساب الصدام مع الاحتلال) ، هذا إلا إذا بادرت القوى الأصولية نفسها بالصدام وكررت مراراً ، وهذا الأمر الأخير ممكن ، والرجعة هي دائماً أول من يضع اللجوء للسلاح على رأس الأجندة حسب تمييز لينين . هنا فيما يبقى الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام احتمال " هادي العلوي " الثاني (احتمال المهاراة الكفاحية بين اليسار ومجمل القوى الوطنية الفلسطينية وبين تلك القوى ضد الاحتلال) ، هذه المهاراة التي يتوجب أن تخاض وأن يتم كسب حولاتها بتتابع لتتخرج بتحقيق الانتصار لليسار الفلسطيني أساساً ، ولعموم الحركة الوطنية الفلسطينية ، وإنشاء مجتمع فلسطيني ديمقراطي اشتراكي بعد دحر الاحتلال .

على المسلمين خارج فلسطين وسكان فلسطين المسلمين لا يعدون كونهم سبياً في أيدي الغازي الكافر ، وفلسطين يتوجب الهجرة منها كأرض يسيطر عليها الكفار ، ولهذا فهم يتخفون موقفاً حازماً ضد المشاركة في النضال الوطني الفلسطيني ، وعناصرهم تلتزم بالإضرابات مرغمة لكونها لا تستطيع الخروج من الإجماع الجماهيري فقط ، وليس مجالسهم يتعدون عن الانتفاضة بوصفها مؤامرة بين بريكز وحسين وعن شهداء الثورة الفلسطينية بوصفهم " فطاحين " ويعتبرون " الوطنية " مسألة كفر وإلحاد ، فيما يتوجب فقط الجهاد من أجل إقامة الدولة الإسلامية فقط من خلال الطريق الانتقالي كما يسميه مؤسس الحزب " تقي الدين التبهاني " .. وهذا الحزب يتميز بتكوين عقائدي متمزت بروح انغلاق وعصبية وبنشاط تنظيمي حديدي مني على فهم واسع لقضايا التنظيم ، ومن يريد الاستفاضة في هذا المجال عليه العودة لكراكي " التكتل الحزبي " لتلقى الدين التبهاني والذي حصلنا على طبعته الثانية (منشورات حزب التحرير الاسلامي - ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٣ م)

أما " المتصرفون " و " السلفيون " فيتراجدون كأفراد في

(ملحق)

قراءة في بعض بنود ميثاق حركة

" حاس " (

يتكون ميثاق حركة "حاس" من مقدمة ، مضافاً إليها ٣٦ مادة موزعة على خمسة أبواب وخاتمة :

١) الباب الأول : التعريف من مادة ١ إلى مادة ٨ .

٢) الباب الثاني : الأهداف من مادة ٩ إلى مادة ١٠ .

٣) الباب الثالث : الاستراتيجية والوسائل من ١١ إلى مادة ٢٢ .

٤) الباب الرابع : تحت عنوان "مواقفنا من " ويعد من مادة ٢٣ إلى المادة ٣٣ .

٥) الباب الخامس : بعنوان " شهادة التاريخ " وهو المادتان ٣٤ و ٣٥ . ومادة ٣٦ وضعت تحت عنوان " الخاتمة " .

والنطاق التالية تلقى الضوء على بعض ماورد في ميثاق : -

١) في المقدمة ورد أن " انطلاق الحركة جاء عندما نظمت الفكرة " (ولاندرى فإذا نظمت الفكرة فقط بعد مرور عشرين عاماً على الاحتلال (١) ، ووردت دعرة ثلث الصف ، وتقررت محاولات النسي والباطانات المؤيرة ، ورفض التيهيب والمحافظة على استمرار النضال ، وتبين لكل المجهود الهادئة للمقاومة الاحتلال مهما صغرت .

٢) في الباب الأول :

شبر من فلسطين " وتشير المادة ٧ " إلى كونهم امتداداً للجهاد عز الدين القسام ، وجهاد ١٩٤٨ ، وتتعهد المادة من عمليات جهادية لهم عام ١٩٩٨ ، والمادة تتضمن حديثاً من " تعاقد الحلفاء التي حالت دون مواصلة الجهاد الخ " .. وتتساءل هنا : ماهي العوامل التي حالت دون التراسل ؟ .. وبالتالي هل جهادهم أثناء الانتفاضة سيواصل أم سيتوقف كما توقف بعد ١٩٤٨ ، ثم بعد ١٩٩٨ ؟

٣) في الباب الثاني : مادة ٩ " تتحدث من منزلة الياطل وقهره ودحره بدون تحديد لماعة " الياطل " ، مما يشير لإمكانية الانتقال للصراع مع القوى الوطنية مجدداً في المستقبل تحت شعار كونها " باطلاً " (٤) في الباب الثالث :

مادة ١١ : عدم التفرط بأي شبر من فلسطين لأتيساً " وقف إسلامي " .

مادة ١٢ : تتحدث عن الوطنية بوصفها جزءاً من العقيدة الدينية .

مادة ١٣ : تتحدث عن رفض الحلول السطحية والمؤقرات الدولية والتفرط بآجزاء من فلسطين ، وتؤكد أن فلسطين تستعاد بالجهاد فقط .

مادة ١٤ : تتحدث عن تبعية الدائرة العربية والإسلامية لتحرير فلسطين ، وأن ذلك هو فرض عين على كل مسلم حيث كان .

مادة ١٥ : تتحدث من محاربة " الفكر الفكري " وبث روح الجهاد في الأمة ، ثم القيام بالجهاد نفسه . وهذا البند يصير في طياته أيضاً

قضايا فكرية

إمكانية التراجع من النضال ضد الاحتلال للنضال ضد الشيوعية واليسارية والقوى الوطنية .

مادة ١٦ : تتحدث عن ضرورة الجمع بين دراسة الإسلام ومواكبة روح العصر .

المادتان ١٧ و ١٨ : تتحدثان عن دور المرأة ودواجبها في تربية الأطفال والأعمال المنزلية، أي بطريقة فيها انتفاص من حرية المرأة وإبقاء تبعيتها للرجل .

المادتان ٧٠ و ٧١ : تتحدثان عن التكافل الاجتماعي ، وضرورة اندماج أعضاء حماس بين الناس وتمش مطالبهم والسعي لتحقيقها .

المادة ٧٢ : تتحدث عن وفوف الأعداء وراء " الثورة الفرنسية والشيوعية وعظم ما سمعنا ونسمع من ليرات هنا وهناك " ، أضف إلى ذلك قلاعاء هم الذين أسسوا عصبة الأمم ، ثم هيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن ليحكمسروا من خلالها العالم . وتنتهي المادة بالتأكيد على أن الغرب والشرق يدهسان العدو سواء بصرا III .

(٥) في الباب الرابع :

المادة ٧٣ : تتحدث عن نظرة احترام وتقدير للحركات الإسلامية الأخرى .

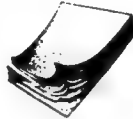
المادة ٧٤ : بالنسبة للحركة الوطنية الفلسطينية * سبيلها الاحترام ... وتشد على يدها مادات لا تمطى ولا حلا للشرق الشيوعي أو للغرب الصليبي (لاحظوا الشرط : الكاتب) ، وتؤكد المادة أنهم سيكونون سندا وعزنا للحركات الوطنية من أجل تحرير فلسطين .

المادة ٧٧ : حول م.ت.ف. تقول المادة بأنها " أقرب القرنين " ، بينما ترفض المادة الفكرة العلمانية " المتافضة للفكرة الدينية متافضة تامة " ، وتؤكد على أنه " يوم تتبنى م.ت.ف. الإسلام كمنهج حياة ، ونحن جنودها " (أي أن الدخول في م.ت.ف. ليس مطروحا للتطبيق الآن : الكاتب) . وتطرح المادة التعاون مع م.ت.ف. إلى حين تحركها إلى تبني الإسلام تبنيًا كاملاً .

المادة رقم ٧٨ : تطالب الدول العربية بفتح حدودها أمام الجهاد لتحرير فلسطين ، ومطالبة الدول الإسلامية بتسهيل محركات المجاهدين.

المادة رقم ٣٩ : تتحدث عن أن معارضة أتباع الديانات الأخرى لا تكون سوى " إذا نازلونا على هذه المنطقة " .

والمواد اللاحقة إنشائية ولا جديد فيها . ولربما يحفز هذا الاستعراض بعض الأكتام لتحليل ميثاق حماس تحليلًا شاملاً .



تأثير التيار الديني على الانتفاضة في قطاع غزة

يونس العاصمي

لاشك

أن الانتفاضة الحالية تمثل حالة نوعية جديدة بالنسبة لشمال الشعب الفلسطيني . ونوعيتها تبرز في كونها تتسم بالشمولية : حيث تميزت بالامتداد الجغرافي وشملت المدينة والريف والمخيم سواء في الضفة أو القطاع أو حتى فلسطين الداخل ، واتسمت من جهة ثانية بالاستمرارية ، واتسمت من جهة ثالثة بالمشاركة الواسعة لقوى وقفات اجتماعية وسياسية شملت التجار والعمال والفلاحين والمرأة والمثقفين وإن كانت هذه المشاركة متمايزة .

الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية الثقافية للقطاع وإلى أي مدى ساهمت هذه الأوضاع في تشكيل مناخ خصب لبروز وانتعاش التيار الديني كحركة سياسية متجنباً الشكل الرسمي والفردى للدين متقللاً به إلى شكله الشعبي المادى المؤثر كشكل من أشكال الوعي الاجتماعى . وقد قمت بالبحث مستنداً أساساً إلى افتراض حاولت ، وبطريقة موضوعية ، أن أثبتة أو أنفيه ، وهو أن الانتفاضة أجبرت التيار الدينى قسراً على الدخول فيها ، وقد استندت في ذلك إلى عدد من المحددات للفرضية ، وهى :

أ - حفظ ماء الوجه . فالانتفاضة وما أفرزته وضعت التيار الدينى كقوة سياسية أمام وضع جديد .

ب - خصائص موقع فاعل ومؤثر بالنشاط السياسى بالقطاع .

ج - الحركة الدينية لها ثقل أساسى بالنشاط السياسى بالقطاع .

د - الصراع مع منظمة التحرير الفلسطينية .

وهذه الحالة النوعية لاهد من وجود عوامل وتطورات محددة أفرزتها تمتد عبر سنوات الاحتلال العشرين والتي تجد جذورها في الأربعين سنة الماضية ، ولاشك أن هذه الانتفاضة قد تركت أسئلة محددة في ذهن أى باحث سوسيولوجى ، وهى : ماهى تلك العوامل والتطورات التى أفرزت هذه الانتفاضة وأعطتها تلك الكيفية والخصوصية ؟ ثم ما الذى جعلها تأخذ تلك الصفة من الاستمرارية والشمول .

وقد برز في هذه الانتفاضة عدد من الظواهر تستحق الوقوف ملياً أمامها ، ولعل أبرزها هو بروز التيارات الدينية كقوى سياسية تلعب دورها في الانتفاضة ولا سيما في قطاع غزة ، حيث أن دعوة التيارات الدينية للإضرابات تلقى صديداً بالالتزام . ولاشك أن دور وتأثير تلك التيارات الدينية في الانتفاضة يجد جذوره في نشاط وفكر تلك التيارات في مرحلة ما قبل الانتفاضة ، وقد دفننى هذا إلى البحث في دور تلك التيارات الدينية في الانتفاضة عبر رصد حركة تلك التيارات واتجاهها المستندة أساساً إلى فكر التيار الدينى نفسه من جهة ، ومن جهة أخرى التعرف على

* يونس العاصمي باحث فلسطينى .

على حسابها : وقد بلغت مساحة الأراضي المصدرة من القطاع حوالي ١,٥ آلاف دونم ، أي ما يعادل ٣٩٪ من مساحة القطاع (٧) ، في حين بلغت مساحة الأراضي المزروعة في قطاع غزة سنة ١٩٨٤ ١٨٣,٧٠٠ دونم من مجموع أراضي القطاع البالغة ٣٥٩,٧٠٠ هكتاراً ، أي ٥١٪ من أراضي القطاع ، بينما كانت مساحة الأراضي الزراعية سنة ١٩٦٦ حوالي ١٧,٢٥٥ دونم ، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار عدد السكان في ١٩٦٦ ، ١٩٨٤ وعلى الزيادة التي تظهر يتضح أن عدد السكان يزيد بنسبة كبيرة ، بينما مساحة الأراضي المزروعة تقريبا ثابتة .

٢ - نقص كميات المياه المستخرجة بسبب حاجة السكان وبسبب استخدام الزراعة المكثفة وكذلك استهلاك المستوطنات كميات كبيرة من المياه . ففي سنة ١٩٨٤ وضع مابين ٢١٠ مليون متر مكعب من المياه تحت تصرف و ١١٩ مليون متر مكعب من المياه مقابل ١٠٠ مليون متر مكعب من المياه تحت تصرف ٥٠٠٠٠٠٠٠ عري في القطاع في نفس السنة . وبما يتبدد الشكله ور اعتماد الزراعة في القطاع على الري ، وحاجة هذه مساحة ٩٠٠٠٠٠٠٠ دونم (٥٠٪ من المساحة الكلية) على الزراعة المروية (A) وليس على الأنهار فقط . ولتحقيق الاستيلاء على المياه فقد عمدت سلطات الاحتلال إلى منع حفر آبار جديدة ، كما أنها تولت استخدام المياه واستهلاكها بتعديد كميات محددة للمزارعين من أجل استهلاكها وذلك بتركيب عدادات على الآبار .

٣ - وقد برزت السياسة الاحتلالية على صعيد هيا
القطاع بعدم السماح بتسويق المنتجات الزراعية الفلسطينية
في السوق الإسرائيلية حتى لا تنافس المنتجات الاسرائيلية ،
وقد سمح لبعض المنتجات المحددة بالدخول إلى الأسواق
الإسرائيلية والتي لا تخضع للمنافسة مع المنتجات
الإسرائيلية مثل الصوت الأرضي (٩).

ومن جهة منعت السلطات المزارعين من تصدير منتجاتها مباشرة الى الأسواق الخارجية باستثناء الأردن ، حيث فرض عليهم تصديرها عن طريق الشركة الاحتكارية الإسرائيلية (Agrisco) ، وقد أصبح بفعل مجمل السياسة الاحتكارية هناك انخفاض في تصدير المنتجات الزراعية بسبب العراقيل التي تضعها السلطات أمام المزارعين .

٤ - أدى كل ذلك إلى انخفاض العمالة الزراعية بشكل واضح ، حيث شهدت العمالة الزراعية تنفصاً ملحوظاً منذ العام ٦٧ ، حيث تقلصت العمالة الزراعية وبشكل واضح كما

وقد بلغ مجموع المواليد الأحياء في القطاع سنة ١٩٨٤ ٢٤٢٣٣ هم ١٢٥٨٥ ذكور، ١١٦٤٨ إناث ، أي أن نسبة الذكور بلغت ٥٢٪ والإناث ٤٨٪ وهي نفس النسبة تقريبا من المجموع الكلي للسيد بين سنوات ١٩٨٠ = ١٩٨٤ (٥)

في أعقاب حرب حزيران (يونيو) طرد تقريبا ما على
الكم السكان لقطاع غزة بسبب الحرب ، وسياسة السلطة
الشعرية القائمة على ضرب وتجميع العمل الفدائي المسلح ،
ففي السنة الأولى للاحتلال هجر من القطاع بالقرعة ٢٥
ألف نسمة لشرق الأردن ، وقد استمرت الهجرة حتى
١٩٦٩ ، إضافة إلى تهجير عدد كبير من سكان المخيمات
إلى مخيمات أخرى في الضفة الغربية أمثال معسكر قحصة
قرب جنين ، وفي طولكرم وتقليلها وبقية جبر وغيرها
وضوح ٥٠٠ هجر سيد الله للدلالة على ضخامة حجم الهجرة
أنه الاستناد إلى أرقام عام ١٩٦٨ فإن عدد السكان
فغرض أن معدل الزيادة السنوية الطبيعية للسكان ٢.٥٪
وهو رقم غير مبالغ فيه ، فمن المفروض أن يبلغ عدد سكان
القطاع حوالي ٣٦٦ ألف نسمة ، ولما بين أن ١٥
ألف نسمة هاجروا من القطاع بمعدل ٢٣.٧ ألف مواطن
سنويا (٦) .

ثانيا : على الصعيد الاقتصادي :

قول أن نهج الحقبة الاجتماعية والتحول التي طرأت عليها على مدى سنوات الاحتلال، لابد من مناقشة أوجه التأثيرات والتطورات التي حدثت على اقتصادات القطاع الرئيسية والزراعة والصناعة بشكل سريع. فالاقتصاد المحلي للقطاع قد تضرر بشكل مباشر من الاحتلال على زمن السياسة العامة والاقتصادية لسلطات الاحتلال والتي عملت على تطوير اقتصاد القطاع بالاتجاه الذي يخدم المصالح الإسرائيلية، ومن جهة أخرى برزت العمالة غير المتكافئة بين الاقتصاد الإسرائيلي المتطور والاقتصاد العربي الضعيف عبر تحويل القطاع كسوق حرة للاقتصاد الإسرائيلي.

أولاً : الزراعة : كانت الزراعة أهم قِروَع الاقتصاد في قطاع غزة ، سواء من حيث المساحة في الدخل المحلي الإجمالي أو من حيث توظيف العمالة في هذا القطاع أو من حيث الصادرات ، وقد اصطدم تطور هذا القطاع مباشرة بالإجراءات الاحتلالية ، حيث كان للقطاع الزراعي نصيب الأسد من التأثير بالاحتلال ، ويمكن تحديد العوامل التي أثرت على القطاع الزراعي فيما يلي :

١ - مصادرة الأراضي وانساع الاستيطان الاسرائيلي

قضايا فكرية

يظهر من الجدول لعدد من السنوات المختارة :
العالة الزراعية في القطاع لعدد من السنوات
المختارة (١٠٠)

السنة	٧٨	٨٤	٨٦
العدد	١٦٧٠٠	٧٧٥٥	٧٤٠٠
النسبة	٪ ٢١	٪ ١٦	٪ ١٤
المجموع	٥٢٩٠٠	٤٨٧٠٠	٤٩٠٥

فقد تدنت نسبة العالة الزراعية في العام ٧١ من ٣٩,٥ ٪ من مجموع العاملين في القطاع إلى ٢١ ٪ عام ٧٨ إلى ١٤,٩ ٪ عام ٨٦ .

٥ = أدى مجمل السياسة الاحتلالية إلى تدني مساهمة الزراعة في الناتج المحلي وأصبح الاعتماد على الأرض كمصدر رزق ثانوي ، وعليه فقد توجه قسم كبير من المزارعين إلى سوق العمل الإسرائيلي بمرضن قوة عملهم للبحر في سوق العمل الإسرائيلي . ونظرة إلى مساهمة الزراعة في الناتج المحلي الإجمالي عام ٦٨ وهي ٢٨,٤ ٪ إلى ١٢,٦ ٪ عام ١٩٨٤ (١١) يتضح التدني الحاد لمساهمة الزراعة خلال فترة الاحتلال .

ثانيا : الصناعة :

كانت الصناعة في القطاع قبل ٦٧ يغلب عليها الطابع الحرفي فهي صناعة صغيرة يملكها ويعمل بها أصحابها . وقد بلغت نسبة مساهمة الصناعة في الناتج المحلي ٣,٣ ٪ في قطاع غزة (١٢) وبعد حرب حزيران (يونيو) ٦٧ فإن السياسة الاحتلالية عملت على جعل قطاع غزة ملحقا اقتصاديا بالانقتصاد الإسرائيلي عبر سلسلة من الإجراءات والممارسات التي أثرت سلبا على إمكانية تطور الصناعة المحلية ، ولعل أبرز أوجه تلك الممارسات :

= القيود الإدارية والتي فرضت قسريا من قبل السلطات العسكرية والتي أثرت سوا بشكل مباشر أو غير مباشر على الصناعة ، فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الصناعة في القطاع تعتمد على المواد الخام المستوردة وعلى الخامات الزراعية ، فإن التشريعات الإدارية كانت تفس بشكل مباشر حركة الاستيراد والتصدير سواء عبر الاستيراد والتصدير عن الموانئ الإسرائيلية أو فرض الرسوم الجمركية العالية . مما يؤثر سلبا على استيراد المواد الخام وبالتالي التأثير على

الصناعة وإمكانية تطورها واقتصادها على صناعات متوفرة موادها الخام كالنفط والخبز . وبالمثل فإن التشريعات بخصرص الأراضي والمياه أثرت على تطور الصناعة المرتبطة بالزراعة واقتصرت على صناعة المحاصيل فقط .

= إغراق السوق المحلي المحدود أساسا بالمنتجات الإسرائيلية ، مما أدى إلى عدم قدرة الصناعة المحلية الضعيفة أساسا على مواجهة المنتجات الإسرائيلية ذات الجودة العالية والتكاليف الأقل . فقد بلغت نسبة واردات قطاع غزة من إسرائيل سنة ١٩٨٢ حوالي ٩١ ٪ وسنة ١٩٨٤ حوالي ٩٢ ٪ من واردات القطاع (١٣) ، أما بالنسبة للتصدير فقد توجهت منتجات القطاع بشكل أساسي إلى إسرائيل حوالي ٨٢ ٪ سنة ٨٢ من إجمالي صادرات القطاع في حين جاءت الأردن في المرتبة الثانية .

= عدم وجود نظام مصرفي يقوم بتحويل الاستثمارات الصناعية وفقدان أدوات التمويل والتسهيلات الائتمانية .

= غياب البنية التحتية المتصلة بشبكة الطرق والمواصلات والكهرباء والتلفون والمياه مما يؤدي إلى رداءة ظروف الاستثمار ويعوق إمكانية الاستثمار وإمكانية التطوير الصناعية .

= بالنسبة للعاملين في القطاع الصناعي فقد زاد عدد العاملين بين السنوات ١٩٧٠ - ٨٥ من ١٢ إلى ١٧,٥ ٪ وهي نسبة زيادة ليست كبيرة ، فزيادة ٥,٥ ٪ على مدار خمسة عشر عاما لا تعني شيئا . فقد ظل العمل في القطاع الصناعي محدودا وهذا يوضع طبيعة التطور الذي طرأ على هذا الفرع ، فتوسع الصناعة كان أفقيا وليس عموديا معتمدا على مواقع إنتاجية محدودة بغياب الإهدال البائس ، وتهيمن على استمرارية الأساس الصناعي المشاغل الصغيرة الحجم والتي تقلك من قبل مديريها والعامل فيها (١٤) .

ثالثا : التحولات على صعيد البنية الاجتماعية :

كان لسنوات الاحتلال تأثير واضح على البنية الاجتماعية ، ففي ظل سياسة الإنحياز الاقتصادي وتهيمش الاقتصاد المحلي فإن هذا حتما سيعكس نفسه على النسيج الطبقي الاجتماعي والذي ستتأثره بشكل سريع مساعدنا في فهم التحولات وطبيعة الظروف في القطاع .

أ = الفلاحون : بالنظر إلى سمة غزة الأساسية ، وهي الكثافة السكانية العالية والتي يشكل اللاجئين النسبة

تأثير التبار الديني ..

المتملحين ، وهذا كله في ظل انخفاض ومحدودية الفرص الاقتصادية (١٧) ، ففي ظل هذا الوضع لم يكن هناك أمام الإبعاد الكبيرة القادرة على العمل من خيار سوى التوجه إلى سوق العمل الإسرائيلي حيث يتعرضون لأشجع أنواع الاستغلال والقمع القومي والعنصري .

المشتغلون من سكان القطاع حسب مكان العمل والنشاط الاقتصادي لسنوات مختارة بالألاف (٢) .

السنة	للتنظيم في القطاع				للتنظيم في إسرائيل			
	مئة	مئة	مئة	مئة	مئة	مئة	مئة	مئة
١٩٧٢	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٧٣	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٧٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٧٥	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٧٦	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٧٧	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٧٨	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٧٩	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٠	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨١	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٢	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٣	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٥	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٦	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٧	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٨	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٨٩	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٠	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩١	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٢	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٣	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٥	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٦	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٧	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٨	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
١٩٩٩	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٠	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠١	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٢	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٣	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٥	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٦	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٧	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٨	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٠٩	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٠	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١١	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٢	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٣	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٥	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٦	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٧	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٨	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠١٩	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٠	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢١	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٢	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٣	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٥	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٦	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٧	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٨	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٢٩	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤
٢٠٣٠	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤	١٩٤

من الجدول يتضح أن عدد العاملين لسنة ١٩٨٦ من القطاع يبلغ ٦٠٠ ٩٤ عامل تقريبا ، وهم يتركزون بشكل أساسي في أعمال البناء والزراعة ، أما الصناعة فهي تالفة ، أي أن العمال العرب يتركزون في الأعمال التي تحتاج إلى الجهد الجسدي بالدرجة الأولى وعدم المهارة ، فحتى عمال الصناعة فهم يعملون في مصانع التسيج والصناعات الخفيفة والتي لاحتياج لتدريب طويل أو مهارة ، هذا ناهيك عن ظروف عملهم . فهم ، وكما يقول د. سمير عبد الله " عرضة للمطالبة الاحتكاكية الناجمة عن عدم الاستقرار والثبات في العمل " (١٩) فإن العامل لا يعمل طول الشهر حيث يضطر إلى إضاعة عدة أيام في البحث عن عمل ، هذا إضافة إلى التمييز الشديد فيما بين العمال العرب واليهود من حيث الأجور أو التأمين أو الضمان الاجتماعي ، فالعامل العربي محروم من كل ذلك ، وما يزيد الأمر سوءا أن القسم الأعظم من العمال ينادون بالقطاع يهربوا إلى إسرائيل ويعودون ثانية ، حيث يعنى هذا أن العامل الذي يحصل ٨ ساعات كحد أدنى في إسرائيل إضافة للذهاب والإياب فإنه لا يملك في غزة إلا فترة الليل وهي فترة النوم ، أما العمال العرب الذين ينامون في أماكن عملهم فإن القسم الأعظم منهم ينامون بطريقة غير شرعية ، حيث أنه غير مسموح لهم بالبيت في إسرائيل إلا بإذونات خاصة والغالبية من العمال لا تعمل عن طريق مكاتب العمل ، وبالتالي ليس لديهم تصاريح بالعمل هناك ، أما عن ظروف نومهم فعليا ما

العالية لتلك الكثافة . إضافة لوضع الزراعة المتدهور ، فإن الحديث عن الفلاحين كطبقة قائمة بذاتها يصبح كلاما غير علمي دقيق ، فالفلاحون في غزة ينحصرن بشكل أساسي في تربية مربية في القطاع ، وقد طرأ بفعل السياسة الاحتكاكية تغيرات مهمة على أوضاع الفلاحين ، فالفلاحون الذين بقوا يعملون في نطاق حيازاتهم الصغيرة ، قد ترك قسم كبير منهم العمل في الزراعة نتيجة لأن الزراعة قد أخذت أوضاعها بالتحول فلم تعد تشكل مصدر الدخل الأساسي لمعظم العائلات الفلاحية الصغيرة ، لذا فإن ممارسة العائلة التي تقلك الحيازة الصغيرة قد طرأ عليها تغير ، فالزراعة قد أفرد لها فرد واحد من العائلة إضافة إلى النساء والأولاد ، وفيه أفراد العائلة القادمين على العمل لم يكن أمامهم في ظل تهيش الاقتصاد المحلي بفعل سياسة الاحتلال الاخلاقية والتوسعية سوى أن يتجهوا إلى سوق العمل الإسرائيلي ، هذا إضافة إلى أن الملاكين الكبار المحليين قد مارسوا ضغطا مباشرا على الفلاح . فكما هو معلوم مثلا فإن آبار المياه غير مصرح بفتحها . وبقي أن أصحاب الآبار من الملاكين الكبار ، يتحكمون في شروط الري ، فمقابل رى قطعة الأرض ، فإن أصحاب الآبار يشترطون الحصول على ٣/١ الإنتاجية ، إضافة إلى احتكاكهم جنسي المصنوع وبمهمه ككل (١٥) (شروط الضمان). ومن جهة أخرى ، فإن القرية أو الريف نفسه لم يعد إطارا فلاحيا خالصا كما كان في السابق ، بل إن توجه قسم من الفلاحين للعمل في إسرائيل وانفتاح الريف النسي على المدينة ، إضافة إلى أن الزراعة نفسها لم تعد تشكل مصدر الدخل الأساسي ، قد ترك أثره على العلاقات الفلاحية ، فلم تعد القرية تعيش في عالمها الخاص بشكل كامل .

ب - العمال : لقد تركت الأوضاع الاقتصادية أثرها المباشر على أوضاع السكان ، ففي ظل تهيش الاقتصاد بقرعته المختلفة : الزراعة والتجارة ، فإنه تميزت تماما ظاهرة فائض الأيدي العاملة . ففي ظل عدم قدرة الاقتصاد المحلي على استيعاب الأعداد المتزايدة من العمالة (بل إن العاملين في الاقتصاد المحلي قد تقلصت نسبتهم في الزراعة على مدى سنوات الاحتلال بينما زاد عدد العاملين في الصناعة من سنة ١٩٧٠ - ١٩٨٦ حوالي ٢٣٠٠ عامل (١٦) يميل ١٤٤ عامل سنويا) ، وكما تنقل سارة روى فإن قوة العمل في غزة تشكل ١٨٪ من مجموع السكان سنة ١٩٧٤ حيث بقيت منذ ذلك ثابتة وهذا يعود إلى عدة عوامل أهمها النسبة الكبيرة للسكان دين سن الخامسة عشر إضافة إلى النساء حيث عدد العاملات محدود جدا . إضافة إلى الهجرة الثابتة للقادرين على العمل ، وأخيرا النسبة العالية من

قضايا فكرية

التركيب في البناء الاقتصادي محدد أساساً بملكيته ، فهي تاريخياً مثلت الملاكين الكبار للأرض ، وبحكم التطورات الاقتصادية اللاحقة شكلت تطوراً داخلها شمل فئات محددة وهي :

أ - البرجوازية الصناعية : تتميز البرجوازية الكبيرة بقوة بكونها من جانب ذات غرضها صناعي محدد ومحدود بخصائص التطور السياسي بالقطاع ومن سياسة الإخفاق الاقتصادي ، فهي صناعية بالمعنى المحدد هنا ، وليس بالمعنى الرأسمالي الكلاسيكي ، فهي تملك المؤسسات والمنشآت والمصانع الصناعية البسيطة التي ليست حرفية ولا صناعات إنتاجية متقدمة نسبياً . ونفس ذلك من خلال عدد المنشآت الصناعية - مثل الصناعات الغازية وتشجيع الحاضيات والبلاتستيك والنسيج - الخ - المحددة بعائلات مثل الشرا ، اليانزي ، مرجي . الخ وهي تعتمد بصناعتها على استيراد المواد الخام إلا التدرج القليل المتوفر بالقطاع مثل الحاضيات وبعض المنتجات الزراعية الأخرى . وتتميز هذه البرجوازية بكونها تابعة بجزءها ، وهاجرة عن التطور بالشكل الرأسمالي الحديث عبر خلق دورة لفرام رأس المال ، بالإضافة إلى كون القوى العاملة بهذه الصناعات محدودة بما يعكس مدى هزليتها ، بالإضافة إلى ضيق السوق المحلي وعجزها عن توفير الاحتياجات الاقتصادية للسوق ، وهذا لا يعود فقط إلى سياسة الاحتلال ، بل أيضاً لما تكون بنفسية هذه البرجوازية من العجز عن التطور والاكتفاء بالبيع السريع ، أي أنها بحالة تكامل وتناقض مع الاحتلال كما يقول عادل سارة (٢٢) .

ب - البرجوازية الكبرادورية : نقصد بذلك أن البرجوازية الكبيرة تقتل شريحة الكبرادور السمة الجهرية لخصائصها وسماها ، فالكبرادور هم الوكلاء السامرة التجاريين الكبار الذي لهم جذور طبقية كملاكين عقارين ، ونفس الموقف هم " وأصحاب صناعيين " ، وتشكل هذه الشريحة العدد الأكبر من البرجوازية الكبرى ، وهي المستفيدة بظل وغياب التطور الاقتصادي معتمدة على الاستيراد من السوق الإسرائيلي والوكالات الأجنبية ، لذلك ليس غريباً أن نجد أن كبار الكبرادور بالقطاع هم من كبار الملاكين وكبار الصناعيين وكبار أصحاب النفوذ الإداري بالقطاع .

ج - البرجوازية الزراعية : باختصار يمكن القول إن هذه الشريحة أقل عدداً ، وأقل تأثيراً ، وتتكون من أصحاب الملكيات الكبيرة ، وهي تتداخل مع الرأسمالية الكبيرة .

٢ - البرجوازية الصغيرة : يمكن لنا القول إن مميزات

يتأمنون في أماكن عملهم سواء في الورش أو المزارع في ظروف غير إنسانية ، كل هذه الظروف إضافة إلى أن العامل هو عامل فقط في إسرائيل بينما يعودته إلى القطاع أي إلى المخيم أو القرية فإنه يمارس حياته بشكل معتاد في ظل علاقات ما قبل رأسمالية ، كل هذه العوامل مجتمعة تساهم في تدني الوعي العمالي النقابي والسياسي ، فالعمال الذين يتأمنون في إسرائيل ويبلغ تعدادهم حوالي ١٠٠ ألف عامل (٢٠) ويعودون إلى غربة فإنهم لا يكتفون إلا يوماً واحداً فقط هو يوم السبت ، أما العمال الذين ينهبون إلى أماكن عملهم ربما فهم منهكون نفسياً أو بدنياً من ظروف العمل أو على حافة إربز أو ظروف المواصلات . وإذا أضفنا إلى ذلك أن النقابات في القطاع نفسها أصلاً عاجزة عن الوصول إلى العمال بسبب محتواها وكونها مرتبطة بالاحتلال بشكل مباشر ، فإن هذا لا بد أن يعكس نفسه سلباً على الوعي العمالي ويجعله أسير الفكر التقليدي المستند من الثقافة الموروثة والسائدة والتي قوامها تفكير غيبي ومحافظ يجعل الفرد لا يفكر إلا في ذاته وأن فكر في نطاق أوسع من ذلك فمن يكون إلا أسير تلك النظرة .

أما العاملون في القطاع فيتركز القسم الأعظم منهم في قطاع الخدمات يليه قطاع التجارة ، فقد بلغت في سنة ١٩٨٦ نسبة العاملين في الخدمات العامة في القطاع ١٥٧٠٠ عامل أي حوالي ٤١.٣٪ من مجمل العاملين في القطاع ، يليه التجارة حوالي ٩٣٠٠ عامل أي حوالي ١٨.٧٪ من مجمل العاملين ، أي أن ٥٠٪ من العاملين في القطاع يعملون في هذين القطاعين والباقي في الصناعة والزراعة والبناء (٢١) . الخ . من هنا يتضح طبيعة تركيب العمال في القطاع .

ج - البرجوازية : عند الحديث عن التركيب الطبقي أو الحارطة الطبقي للنسيج الاجتماعي بالقطاع أو بشكل عام في المناطق المحتلة ، نتجنا لفهم نظري محدد ، وهو أنه عند الحديث عن الطبقات أو الفئات الاجتماعية لا نأخذ الفهم النظري الكلاسيكي رأسمالي بمعنى الطبقة ، وهذا التحديد له جذوره التاريخية والنظرية لنا بصدده مناقشتنا الآن ، ولكن يمكن باختصار القول إن التطورات والتحولات الاجتماعية والاقتصادية ، مابعد ٦٧ ، أثرت باتجاه تطور مشوه ملحق للبرجوازية بالقطاع ، ويمكن تقسيم البرجوازية بالقطاع إلى الفئات التالية :

١ - البرجوازية الكبيرة : تتميز هذه الطبقة بكونها صغيرة العدد نسبياً بالإضافة لكونها صاحب النفوذ والامتياز الإداري للمؤسسات والبلديات بالقطاع ، وعلى صعيد وضعها

تأثير التيار الديني ..

الثقافة من خلال علاقة التأثير بالوسط الجديد ، نجد أن اللاجئين بقرا محافظين على ثقافتهم بل أن تأثيرهم على المجتمع الجديد أصبح أكثر وضوحا . ولعل نظرة إلى مخيمات القطار تبين ذلك . ففي مخيمات القطار يسكن اللاجئون في حارات خاصة بكل جماعة حسب البلد التي جاء منها . فمثلا عندما تسأل شخصا من مخيم رفح أين تسكن يجيبك أنه يسكن في مخيم بينا أو اشدود أو بيت والى . وعند تعريفه بنفسه يجيب أنه من بينا وليس من رفح . الخ . وكذلك الحال في باقي المخيمات في القطار ، فبدل أن يحدث تغير على الانتماء والعشائري والالتصاف للقرية . الخ . نجد أن اللاجئين حافظوا عليها وشكلوا مخيمات خاصة بكل قرية وحافظوا على شبكة علاقاتهم الداخلية السابقة . ومازاد في تعقيد الأمور هو أنه بعد ٦٧ تميز القطار بالانتماء عن العالم ، فساكن القطار وحكم أنهم لا يحصلون أى جوازات سفر لأن إمكانية سفرهم الخارج تكون مسألة محدودة جدا ، وبالتالي فإن هذا يساهم في خلق عالم خاص يتكسر فيه الفكر المحافظ الموجود ، ولأقول هذا لأبين أن مسألة تكريس الفكر أو تغييره مرهونة بعوامل خارجية ، بقدر مايلعب هذا العامل دوره في القطار حيث التشويه الكامل للحياة الاقتصادية الاجتماعية .

وبعد عام ٦٧ ، وبالرغم من غر الطبقة العاملة وتزايد عددها وتطور العلاقات باتجاه رسميتها ، فإن هذا لم يعكس نفسه على صعيد توجهات وأسياسية بالنسبة للثقافة أو العلاقات ، وربما يعود السبب لكن هذا التطور والتمزق لم يأت نتيجة اتساع التحولات الرأسمالية في القطار بقدر ما كان غرا قسريا فرضته السياسة الاحتلالية ، أى أن هذا التمزق لم يكن طبيعيا . فالرأسمالية في المناطق المحتلة قد أدخلت أكثر من كرنسها قد أنتجت داخلها (٧٤) ، فقد اتجه العمال لبيعهم قوة عملهم في الاقتصاد الإسرائيلي وبالتالي فقد اكتسبوا الصفة البروليتارية ، وعند عودتهم للقطار فهم ينزعون عن وضعهم وصفهم الطبقي ويصودون إلى ممارسة تلك العلاقات الما قبل الرأسمالية في القطار ، وهذا يبين أن الاحتلال كان معنيا بزيادة التحولات الرأسمالية بالقطر الذي يحتاجه مصالحه .

إضافة لما سبق ، فإن القطار خلال فترة الاحتلال يتميز بالانتماء شبه الكامل للمؤسسات الاجتماعية والثقافية المختلفة ، والتي في ظل انعدامها قد ساحت في تكريس ما هو موجود ، وقد أدى هذا إلى تعزيز الدور الثقافي لمؤسسات مختلفة كالأسرة والمدرسة والجامع ، ويضع هذا الدور في ازدياد ارتباط الناس بالدين وإقامة الشعائر وفق مواقف اجتماعية كثيرة كالوقوف من المرأة مثلا .

البرجوازية الصغيرة بالقطاع ، كونها كبيرة العدد نسبيا تتميز بعدة شرائح بداخلها ، فتمتصها قرية للبرجوازية الكبيرة وقاعدتها قريبة للطبقة العاملة . لذلك يصعب التحديد الدقيق لشرائنها ووضوحها .

وتتكون هذه البرجوازية من التجار المتوسطين والمتقنين ، وأصحاب الملكيات الزراعية المتوسطة وكبار الموظفين وأصحاب المعامل . والورش الحرفية ، وقد تواصل في ظل الاحتلال إفقار فئات واسعة من البرجوازية الصغيرة ودفع بها بأعداد كبيرة إلى سوق العمل المأجور . وأدت حاجة الاقتصاد الإسرائيلي إلى العمل الرخيص وإفقار البرجوازية إلى النمو العددي والنسبي للطبقة العاملة (١٦) .

وبالرغم من هذا التحديد لكونها تجد الفوارق الواضحة بداخلها . لمتوسط الملاك والتجار هم قريبون من البرجوازية الكبيرة وينسب المشتري نجد أن أصحاب الورش والموظفين قريبون من القوى العاملة ، وهذا نلصه بوضوح بتمتد الورش الحرفية الهائلة بالقطاع ، بالإضافة إلى حجم كبير من التجار المتوسطين والموظفين . خلاصة القول إن البرجوازية بالقطاع تتباين فئاتها وشرائنها ، وهذا التباين الطبقي يرتبط أساسا بموقعها من علاقات الملكية الاقتصادية في القطاع ، لذلك عند تحديد خصائصها وفئاتها وشرائنها نستطيع الوقوف على فهم محدد لسمات التركيب الاجتماعي بالقطاع على مستوى آفاق التطور للبرجوازية ومشكلاتها .

وأخيرا : الخصائص الثقافية :

لعل أحد الجوانب المهمة والتي ينبغي التعامل معها ضمن الفهم الشمولي لخصائص وسعات قطاع غزة هي الثقافة ، وأعنى بالثقافة ليس المعنى الضيق لها وهو ما يرتبط بالتعليم والتحصيل الأكاديمي وماشابه ، بل نط السلوك والعادات والتفكير الموروث عبر الأجيال والذي يكتسب صفة الاستمرار والديمومة لكونه يشكل أساسا للتفوق بين سلوك الفرد والبناء القومى في المجتمع من جهة ، ومدى تأثير ظروف الاحتلال وانتمكاساتها في الاقتصاد والمجتمع على البناء الثقافي من جهة أخرى . وتبرز أهمية ذلك حتى نستطيع أن نتيقن مناهات العمل السياسى للتيارات الدينية ومدى التأثير والتأثر لكلا الطرفين .

قطاع غزة : وكما هو معلوم ، القوام الأعظم لسكانه هم من اللاجئين الفلسطينيين ذوى الأصول الملاحية الذين جاءوا بثقافتهم وتفكيرهم والذي اتسم منذ البداية بالمحافظة والمحتوى الدينى . فبدل أن تحدث تأثيرات عميقة على تلك

قضايا فكرية

وكما يقول بول على ياسين " فإن أكثر الناس التواقين إلى السلوان الوجداني وإلى الالتجاء من العالم الخارجي إلى العالم الداخلي كانوا من العبيد في العهد القديم ، الفلاحين التابعين في المصور الوسطى ، البروليتاريا الرثة وجيش الاحتياط الصناعي في انقصر الحديث " (٢٥) .

من خلال هذا الاستعراض السريع لخصائص قطاع غزة الاجتماعية والميدانية والاقتصادية والثقافية نستطيع أن نعيّن تأثيرات الاحتلال على حياة السكان في القطاع ، وقد شكلت وحدة هذه الخصائص والتأثيرات أساسا لانتقال الدين من طابعه الفردي - أي طابع أداء الشعائر حيث العلاقة بين الفرد والله مباشرة - إلى الطابع الشعبي حيث يلعب الدين دورا سياسيا محولا ذلك الوعي الاجتماعي إلى قوة مادية . هذا إضافة إلى جملة من العوامل سنناقشها لاحقا ، فالظروف الاقتصادية والاجتماعية المتدهورة وعدم ضمان المستقبل وعدم الثقة بالغير وتردى الأوضاع المعيشية بشكل عام ، وتفاعل هذه الظروف مع الظروف الأخرى ، وفي ظل وجود الدين كجزء أساسي من حياة الناس ، فإن هذه الظروف شكلت محولا من ظاهرة الدين الفردية العادية التي توجه سلوك الفرد إلى ظاهرة سياسية توجه سلوك الجماعة وتسمى لتحقيق المكاسب السياسية .

التيارات الدينية

المعنى - الأهداف - النشاط

التيارات الدينية هي التيارات السياسية التي تتخذ من الدين فكريا معينا تستمد من خلاله رؤيتها (أو رؤاها) السياسية وتنطلق إلى إطار الفعل السياسي والجهادي . وقد برزت التيارات الدينية بشكلها الفاعل والمؤثر على صعيد الشارع في القطاع في منتصف السبعينيات ، وبالرغم من أن حركة الإخوان المسلمين موجودة قبل هذا التاريخ بفتره طويلة إلا أن منتصف السبعينيات شكل منعطفًا في تأثيرات التيارات الدينية وعزز انتقال الدين من طابعه الرسمي إلى طابعه الشعبي ، وقد برزت هذه الظاهرة بشكلها الحاد في الثمانينيات ، وتضم الحركة الإسلامية جماعة الإخوان المسلمين ومؤيدي حركة الجهاد الإسلامي وأنصار حزب التحرير الإسلامي ، وتوجد إضافة إليها جماعات أخرى مثل جماعة التبليغ والدعوة وجماعة التكفير والهجرة وجماعات التصوف وحركات السفين ، إلا أن هذه الجماعات الأخيرة ليس لها اهتمامات سياسية . وسيقتصر حديثي على الإخوان المسلمين والجهاد لكونهما يشكلان الأساس في الحركة الإسلامية وتأثيرهما واضح وملحوظ بينما باقي الأطراف هي غير مؤثرة على الشارع إن لم تكن غير

موجودة أصلا ، وعندما أقمّدت عن التيارات الدينية فالتصور هو حركة الإخوان والجهاد الإسلامي .

ومع بروز التيارات الدينية وزيادة تأثيرها تزايدت تلك التيارات إلى التيار العنيف والتهار المسالم ، وقد لعبت عوامل عدة في بروز تلك التيارات وشكلت خصوصية محددة لكل طرف على حدة ، وحدثت طريقة تأثيره وتفاعله مع الأحداث ، فبالإضافة لما سبق الإشارة إليه من الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتدهورة ، فوجود الدين كجزء أساسي من حياة الناس ، كل ذلك قد شكل فرصة مواتية لنجاح نشاط تلك التيارات ومناخا صحيا لبروزها ، هنا إضافة إلى جملة من العوامل سنناقشها لكل طرف على حدة .

أولا : التيار المسالم : وهو تيار الاخوان المسلمين ، وقد برز هذا التيار في القطاع في العام ١٩٤٨ بتأثير عدد من أعضاء الإخوان المصريين الذين جاؤا للمشاركة في حرب فلسطين (٢٩) . وقد كان لهذا الحزب أكبر عدد من المؤيدين والأعضاء حتى العام ٥٤ عند إعلان الإخوان المسلمين كحزب محظور من قبل عبد الناصر ، وقد أثر هذا لاحقا على نشاط الإخوان السياسي بشكل مباشر حيث أفزعت ظروف العمل السري صعوبات بالغة فسي نشاطهم ، وتوافق هذا مع انضمام مؤسسات خاصة بهم بظنون من خلاها باستثناء المساجد ، وبعد احتلال قطاع غزة فإن نشاط الإخوان لم يظهر على السطح في سنوات الاحتلال الأولى بسبب الظروف السياسية التي تراكمت مع الاحتلال من جهة ، وبسبب النشاط الفاعل والمؤثر المسلح من قبل جيش التحرير وبعض التنظيمات الفلسطينية من جهة ثانية .

الاخوان المسلمون : الفكر والأهداف :

حتى نستطيع أن نفهم فكر الإخوان المسلمين ونشاطهم السياسي والجهادي ودوره في مرحلة ما قبل الانتفاضة وفي الانتفاضة نفسها ، سننطلق في مناقشة فكر الإخوان من قضايا أساسية سياسية هي : التفهر والثورة ، والموقف من السلطة ، والأهداف التي يسعى لتحقيقها الإخوان ، ومن جهة أخرى فإن طابع بحثنا ليس سياسيا وهذا يفرض عدم التوسع في مناقشة فكر الإخوان إلا بالحدود التي تشكل أساسا لفهم بروز هذا التيار كتيار شعبي في القطاع . فقيادة ينطلق الإخوان في نظرتهم للمجتمع من أن ما يمر به المجتمع في القطاع من ظروف متدهورة اقتصادية واجتماعية وثقافية وحتى الاحتلال نفسه هو نتاج الاعتماد

تأثير التيار الديني ..

لنشأت جماعة كالأخوان ، هذا في ظل الدعم غير المباشر التي قدمه الاحتلال لذلك التيار حتى يتسنى له تقوية نفوذه ، وقد انتهت إسرائيل هذه السياسة مع الإخوان بالتحديد رغبة منها في خلق تيار وقيادة سياسية منافسة للقيادة الفلسطينية الحالية (٢٨) .

٢ - لعبت المرحلة السياسية التي راقت كامب ديفيد دوراً في نشاط الإخوان السياسي ، فقد كان لابد من طرف فلسطيني يقوم بالدور المخصص للحكم الذاتي ، فظهر على السطح بعض الرموز كالشوا ، ومن جهة أخرى برز التيار الديني ممثلاً بالإخوان الذي حظى بدعم مباشر من السلطة والأردن حتى يشكل طرفاً مواجهاً لمنظمة التحرير ومنفذاً لنسلك السياسة .

٣ - بروز الدور السعودي في القطاع عبر قبوله لنشاطات الإخوان ومؤسساته ، وليس أدل على ذلك من الدعم اللامحدود للجامعة الإسلامية والمجمع الإسلامي ، الأمر الذي أتاح للإخوان حرية الحركة والنشاط في ظل فقر معظم المؤسسات المحدودة أصلاً .

٤ - تعتبر مؤسساتهم مؤسسات مرخصة من السلطة في ظل رفض السلطة لأي ترخيص لمؤسسات ذات توجه وطني .

٥ - تراث الإخوان المسلمين في القطاع ، حيث أنهم موجودون منذ سنة ١٩٤٨ وقد ساعد هذا في ظل وجود الكوادر المدربة الموجودة في القطاع على نشاط الإخوان وزيادة تأثيره .

حركة الجهاد الإسلامي (التيار العنيف) :

برزت حركة الجهاد الإسلامي في القطاع في أواخر السبعينيات على يد مجموعة من الطلبة الذين أنهوا تعليمهم في مصر ، والذين تأثروا إلى حد كبير بمبادئ الحركة الأم في مصر ، وعملوا على تأسيس تنظيم خاص بالجهاد في القطاع ، وقد لعبت عوامل عديدة دورها في بلورة وإفراز حركة الجهاد الإسلامي متناقضاً لاحقاً .

فكر وأهداف الحركة : لم تنشأ حركة الجهاد الإسلامي خارج إطار الحركة الإسلامية الأم ، وما يتميز به الجهاد عن باقي أطراف الحركة هو أن نظرتهم للمشكلة الفلسطينية تتحدد على أساس أن أسباب تردّي حالة المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والدينية مرهونة بالدرجة الأولى بواقع الاحتلال ، لذا فإنهم نظروا إلى أن استخدام القوة

عن الدين ، وبالتالي فإن المجتمع فاسد ولاسيبيل إلى إصلاحه إلا بالعودة إلى الله والقرآن كحل لجميع المشاكل التي يعاني منها المجتمع ، وقد تمهد هذا الفهم في نظرة الإخوان إلى التغيير ، فاستراتيجية تغير المجتمع تتم عبر إصلاح النفوس والعودة بهم إلى الدين أي أن التغيير يبدأ من القاعدة (أفراد المجتمع) إلى القمة (السلطة) ، وطالما استطاع الإخوان تغيير المجتمع والعودة به إلى الدين فليس عندئذ هناك مبرر للاستيلاء على السلطة لأن المجتمع يكون تقيماً وأصلح حاله ، وقد عكس هذا الفهم موقفهم من الثورة والعنف ، فهم يرفضون الثورة ضد السلطة لأن المشكلة لا تحدد في السلطة بقدر ما تحدد في الأساس أي المجتمع ، ولكن مسألة تغير السلطة بالنظر يرفضها الإخوان لأن الاستيلاء على السلطة يتطلب مجتمعا أساساً صحيحاً ، وقد عكس هذا الفهم نفسه على نشاط وأهداف الإخوان في القطاع ، فقد اعتمد بشكل رئيسي على النشاط الثقافي الديني واللقاء والمطبخ والمواظب الدينية سواء في المجموع أو في المدارس من جهة ، واعتمدوا من جهة أخرى على النشاط الرياضي والاجتماعي بتشكيل الفرق الرياضية التابعة للمساجد أو للمؤسسات الخاصة بالإخوان والتي كانت مدخلاً للوصول إلى الشباب والذي في ظل انعدام وجود أماكن كافية لممارسة نشاطاته فإنه سيكون من السهل توجيهه إلى تلك النشاطات التابعة للإخوان ، فالتصال السياسي والتربوي والدعائي يمثل الوسيلة الأساسية لمركبتهم في المجتمعات التي يوجدون بها ، وقد يتخلل ذلك اتصال بعض أنشطة العنف السياسي ولكنها لا تزيد عن كونها إحدى آليات الصراع الذي يظل في جوهره سياسياً وتربوياً (٢٧) .

وقد أنشأ الإخوان في ظل الاحتلال عددا من المؤسسات الضخمة ، وهي الميزة الوحيدة التي ينفرد بها ولا يتمتع بها أي تيار سياسي في القطاع ، كالمجمع الإسلامي في غزة وغان يونس والجمعية الإسلامية ، والجمعية الطبية وحتى الجامعة الإسلامية نفسها التي تعتبر بمثابة مملكة خاصة بالإخوان ولم يسمحوا لأي قوة كانت أن تتشعب من خلالها .

العوامل التي أثرت في بروز الإخوان المسلمين :

بالإضافة إلى واقع القطاع الاقتصادي والسياسي وما شكله من أرضية ملائمة لنشاط الإخوان ، فهناك عدد من العوامل لعبت دوراً في بروز دور الإخوان ونشاطهم .

١ - الضربة التي وجهتها سلطات الاحتلال للمقاومة المسلحة في القطاع تركت فراغاً سياسياً شكل تربة ملائمة

تضامياً فكرياً

الحركة في القطاع كانت على يد مجموعة من الطلبة الدارسين في مصر وقد كان هؤلاء الطلبة المتدينين أساساً فرصة للاحتكاك بالحركة الأهم في الجامعات المصرية والتي كانت تشكل مكاناً لنشاط التيارات الدينية في مصر والتأثر بها ونقل تلك المبادئ إلى القطاع .

٣ - مجمل ممارسات التيار الديني التقليدي (تيار الإخوان) والتي تجلت في :

أ - موقفه من القضية الوطنية الذي لم يعطها أهمية وركز على إلقاء الخطب والمواظع ، إن لم يتم بدور سياسي مشبوه .

ب - الدعم غير المباشر من الاحتلال للإخوان عبر السماح بإنشاء المؤسسات المختلفة مما أثار مجموعة من الأسئلة لدى أعضاء الإخوان والمتدينين حول الدور السياسي للإخوان .

ج - افتعال الصراعات مع أنصار م.ت.ف. وأراقة الدم في أكثر من مرة مما زاد من الشكوك حول الدور السياسي للإخوان .

د - لعبت الصراعات السياسية الفلسطينية في م.ت.ف. دورها بإفصاح المجال أمام التيار الديني ، ولإسيما حركة الجهاد ، لاستثمار الفرصة وزيادة نشاطها . ففترة ما بعد ١٩٨٢ شهدت صراعات وانقسامات في المنظمة وصلت إلى حد الاقتتال ، وإذا أضفنا إلى ذلك سياسة م. ت. ف. تجاه سكان القطاع خصوصاً فيما يتعلق بأموال الصمود والدعم لعب دوراً في بلورة مناخ جيد لنشاط التيار الديني .

تأثير الانتفاضة على نشاط التيار الديني والعسكري

لقد كُتِبَ الكثير ، وقيل الكثير ، عن الحركات السياسية بالقطاع ، ومن ضمنها الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمون) وتأثير النقاش عبر المقالات والدراسات حول أهداف الحركات السياسية ونشاطاتها الثقافية وغيرها ، ولكن يبقى المؤثر لصميم حركة من أخرى هو الموقف الوطني قولاً وعملاً من القضية الوطنية . ونحن هنا سنتلقى الضوء على نشاط الإخوان كحركة سياسية لها النفوذ والنشاط الواسع بالقطاع ، ويرتبط هذا البحث بمدى مشاركة وتأثير الحركات السياسية الإسلامية بالانتفاضة والتي عبرت عن نفسها بحركة المقاومة الإسلامية (حماس) .

والجهاد ضد المحتل هما الأساس في التخلص منه ، بل واعتبروا أن الجهاد والامتنعاه في مواجهة الاحتلال هما من صلب الفهم الديني ، وقد برز هذا الفهم في الثمانينيات بسلسلة العمليات الموجهة ضد الاحتلال ، وعلى هذا قد قازروا عن الإخوان بكونهم يؤمنون بالقوة كأساس لإثاء الاحتلال ، ومن جهة ثانية تميزوا عنهم بفهمهم أن إصلاح المجتمع وتقويته رهن بالتخلص من الاحتلال بالدرجة الأولى ، وقد أدى الدمج بين عقيدة الاستشهاد والمأسلة القومية إلى إعطاء هذه الحركة دفعة لهم على الصعيد الشعبي وتماطفاً ميمراً . إلا إنه وبالرغم من كل ذلك ، فقد عانت حركة الجهاد من غياب التنظيم الفاعل والمؤثر ، فقد اقتصر نشاط الجهاد على عدد من العمليات المسلحة دون أن يكون لها تنظيم صلب يضمن الاستمرارية والامتداد والفاعلية ، ففى ظل الضربات الموجهة إليها من قبل الاحتلال سواء بالاعتقال أو الإبعاد فإن الحركة قد تضررت كثيراً مما انعكس على نشاطها السياسي بغياب التنظيم وانتقاره - لاعتبارات إيديولوجية صرف - القدرة على صوغ الشعارات والبرامج السياسية الملأمة ، وذلك اقتصر دوره من الناحية العملية على إذكاء أوار المقاومة في إطار الشعارات الوطنية العامة (٢٩) .

وتتميز حركة الجهاد بالانغماس المؤسسات الجماهيرية الخاصة بها بعكس الإخوان ، مما أثر على نشاطهم . وإذا أضفنا إلى ذلك جملة المعلومات المختلفة ، أن الإخوان أنفسهم يمارسون نوعاً من الضغط والتضييق على حركة الجهاد لكون هذه الحركة جاءت بالدرجة الأولى كردة فعل لممارسات الإخوان ولتصحيح نهج الحركة الإسلامية المسالمة .

عوامل بروز حركة الجهاد في القطاع :

بالإضافة إلى العامل الاقتصادي والثقافي والاجتماعي الخاص الذي يعيشه سكان القطاع والذي يشكل تربة خصبة لنشاط التيارات الدينية ، فإن هناك العديد من العوامل التي ساهمت في بروز حركة الجهاد بشكل أساسي وأعطتها خصائص محددة .

١ - تراقف ظهور حركة الجهاد مع بروز " الشورى الإيرانية " ، مما شكل دفعة قوياً لتبلور حركة الجهاد وساهم في امتداد الحركة وتأثيرها جماهيرياً ، فلأول مرة في التاريخ الحديث يستطيع الأصوليون إنشاء دولة خاصة بهم وتطبع بأحد أعنى الأنظمة ألا وهو الشاه ، ووصلت الأمور إلى حد تهدى أمريكا نفسها ، كل هذا إضافة إلى قيام نوع من التنسيق بين الجهاد والشورى الإيرانية إضافة لتأثر الحركة نفسها بيمادى الثورة الإيرانية .

٢ - ساهم القرب من مصر في بروز تلك الحركة . بقيادة

تأثير التيار الدينى ..

يرفض استخدام أكبر تجمع خلاص (الجامعة الإسلامية) لمواجهة الاحتلال نقابياً أو سياسياً مباشراً ، كذلك تمزج النشاط السياسى بقضايا بعيدة عن فلسطين المسلمة مثل قضية أفغانستان المسلمة وما شابه ذلك .

رباعاً : تميز فعله ونشاطه على اثنتى الدينئ الثالثى للأخلاقي (صلاة - صوم .. الخ) ، وتميز أيضا بالنشاط المعادى للشيعوية مثل حرق قصر الهلال الأحمر بغزة والعمليات التى كان ينهى القيام بها لاغتتيال شخصيات يسارية من القطاع حسب اعترافات أعضاء الحركة فى المحاكم الإسرائيلية عام ٨٤ .

خامساً : تميز بخلق المشكلات ضد القيادات الوطنية فى القطاع نثارة مع قنص وثارة مع الجبهة الشعبية وثارة مع الحزب الشيوعى . وثارة مع الجهاد المناهض لنشاط الإخوان .

لقد هدف من استعراض هذه السمات لنشاط الحركة الإسلامية سياسياً والتى يخلو نشاطها من الفعل الوطنى لتحرير فلسطين المسلمة كما يقولون ، لكى أضع مسألة نظرية محددة وهى أن الفعل السياسى المنظم لأى حركة سياسية لا يأتى دراماتيكياً ، بل هو نتاج تاريخ نشاط هذا الحزب أو الحركة . فعلى ضوء مجريات التسلسل التاريخى لنشاط الحركة يمكن لنا الاستنتاج بأن الإخوان لن يشاركوا بالأحداث ، بل سيقفون خدشاً ، لكنهم ضد م . ت . ف . ويختلفون معها . ولكن ما حدث غير ذلك إذ أن الحركة شاركت فى الأحداث ، وعبرت عن نفسها بالبيانات والشعارات .. الخ وتجهذ ذلك بحركة المقاومة الإسلامية . السؤال المبرهـى هنا : إذا كان تاريخ الحركة الإسلامية بالقطاع سياسياً مفرغاً من العمل الوطنى الفعلى .. لماذا إذن شاركوا فى الأحداث ، ولماذا تميز نشاطهم بالفعل والمواجهة ؟

قبل الإجابة على هذه التساؤلات ، التى تشكل جوهر البحث ، أريد التأكيد على موضوعة محددة وهى : أن الحركة تتميز بكون السيطرة المطلقة فى يدها الإسماء أو الزعم ، على مدى البناء التنظيمى لحسن البنا ، وما أقصده بذلك هو أن القرار السياسى هو بيد رجل الدين الأول فى الحركة ، وهذا ينطبق على الحركة بقطاع غزة ، فقرارها السياسى بيد الزعيم ومجلس قيادة الحركة . لذلك فالقرار ملزم لكل أعضاء الحركة بطابع دينى كقرار سياسى ، (يستتبع لاحقاً هدف هذه الإشارة المجرزة) .

لنعود إلى الأسئلة المطروحة لنجيب عليها بحثياً :

بداً ، إن الحركة الإسلامية السياسية (الإخوان) بالقطاع وكما بينت لهم تاريخهم وجذورهم ولهم مؤسساتهم وشخصياتهم التى تعبر عن برنامجهم وموقفهم . ولهم نشاطهم وعملهم السياسى مثل باقى القوى السياسية الأخرى . ولكن على ضوء المستجدات الأخيرة بالقطاع (الانتفاضة) بدأت تبرز على سطح الفكر السياسى للعمل الفلسطينى مجموعة من الأسئلة تناقش مدى فعل ومساهمة التيار الدينى بالانتفاضة ، ومدى مساهمته بتطورها وعلى أى أرضية تبرزت هذه المشاركة ، بالإضافة إلى مناقشة الربط بين تاريخ الحركة وأحداث اليوم . وعلى صعيد آخر مدى مساهمتها لإعطاء الأحداث بالقطاع طابع الرعى الدينى السياسى لمواجهة الاحتلال . هناك افتراض ساد فى بداية الأحداث بأن ما يجرى بالقطاع هو من فعل الأصوليين الاسلاميين ، وهنا الافتراض أو الموقف السياسى بدأ يدخل حيز النقاش ، هل بالفعل ما يجرى بالقطاع هو نتيجة نشاط الحركة الإسلامية السياسية وعملهم التاريخى بالقطاع الذى لايرتبط سياسياً ب م . ت . ف . أم المسألة غير ذلك ؟

إن هذا المدخل يعضنا أمام حقائق موضوعية منصفة لنشاط الحركة الإسلامية (حماس) بقطاع غزة وفعلها بالأحداث ومشاركتها المتعددة الأوجه . إن ماهجرى بالقطاع والضفة معاً هو باختصار نتاج محصلة تراكم اضطهاد ، ومعاناة وإحباط ، على جميع الأصعدة على مدار سنوات الاحتلال العشرين لأبناء الشعب الفلسطينى وعلى مدى ٤٠ عاماً للإجئى الفلسطينين ، وليس نتاج قرار سياسى من حركة إسلامية ، أو ماركسية أو قومية . الخ ويعنى آخر هو نتاج معاناة يومية على مدار ٤٠ عاماً من الاحتلال وسياسته على كافة الصعد والمجالات .

وما يؤكد هذا الطرح هو تضافر عضوية الأحداث مع تنظيمها (التنظيم عبر دور القوى الوطنية والعضوية التى نجحت عن مشاركة قطاعات جماهيرية واسعة منها المنظم وغير المنظم) . على ضوء ذلك نستطيع المناقشة بتسلسل واضح لتأثير التيار الدينى للأحداث الجماهيرية وقيلها :

أولاً : إن تناسى التيار الدينى بالقطاع سابقاً يعود لعنة محددات لعبت دوراً بنصر عدده الكمى ومؤسساته المتعددة .

ثانياً : تميز النشاط للحركة الإسلامية بالقطاع بكونه بعيداً عن النشاط السياسى المباشر لمواجهة الاحتلال ، إن كان مؤسساتها أو برامجها أو بياناتها أو نشاط أعضائها السياسيين .

ثالثاً : تميز النشاط السابق للحركة سياسياً ، بكونه

لقضايا فكرية

أولاً : بالرغم من تعهد سمات تاريخية لنشاط الحركة لابد من تبيان الأسباب العملية التي تقف وراء هذا التحول وهذه المشاركة :

١ - إن دخول الحركة بأعضائها ونشاطهم وتعبيرهم (حساس) جاء متأخراً ، فهم كانوا يراهنون على علم استمرارية الأحداث وتطورها بهذا الشكل . هنا الاستنتاج نلصمه من حديث لأحمد ياسين زعيم الحركة بعدة مقابلات مع التلفزيون الإسرائيلي والتي قال فيها : " نحن حركة دينية وليس لنا صلة بالجهاد الإسلامي ، وليس لنا صلة بالعمل السياسي " .

٢ - إن المشاركة لم تكن شيئاً غريباً على ضوء معرفة الحركة ونشاطها السياسي ، فهي تعتبر نفسها القوي الأم في القطاع ، ولا يمكن تجاهزها ، ولا يمكن أن يحدث شيء بدون مراقبتها وعملها وعملها أيضاً ، لذلك أدركت أن البساط ينسحب من تحت أرجلها ، فما هو الحل ؟ كان لابد من حفظ ماء الوجه لكي لا تفقد مصداقيتها بين أعضائها ومتابعيها ، خصوصاً في ظل الموقف السياسي للقوى السارية من حركة الإخوان واتهامهم بالعمالة السياسية للاردن وإسرائيل والسعودية .

٣ - إن المشاركة للحركة جاءت على أرضية ما يحدث . فلماذا أتى الاسم السري " حركة المقاومة الإسلامية حساس " ، والبيانات المتكررة يوماً بعد يوم ؟ جاء هذا ليؤكد بالقوة لجماهير القطاع والخارج أن حساس هي الأصل وهي صانعة الأحداث ، وقادرة على المواجهة والإنجاز وإضاعاف م . ت . ف . حتى ولو لفظياً .

٤ - إن المشاركة المحدودة جاءت على أرضية ضمان الحفاظ على وحدة الحركة وقاسمها الداخلي ، خصوصاً بعد نشاط الجهاد الإسلامي الذي بات يشكل خطراً عليها أكثر من اليسار لكونه البديل الديني والسياسي عنها ، ومن جانب آخر فإن أعضاء الحركة الشباب هم وطنيون ومخلصون بالرغم من وجودهم في التيار ، فلذلك من احتراهم من خلال إبراز أنفسهم كقوة مشاركة ، وهذا ذكاء القيادات السياسية بفرز والتي استفادت من هجرة الحركة في مصر زمن حسن البنا الذي عجز عن احتواء التناقضات أمام رغبات الملك ورينطانيا ، مما أدى إلى تمردات واسعة بالحركة .

٥ - لابد من التمييز بين المشاركة الفعلية والمشاركة بالبيانات والشعارات ، فالحركة بالقطاع مشاركتها لفظية كحركة سياسية ، وهنا ما نلصقه بتجسيد المؤسسات والجامعة

والمعهد الديني في بداية الأحداث من نفس الحركة وليس من السلطات العسكرية . ولكن تمجد الإشارة لعدم إغفال مشاركة الناس تحت شعارات حساس بالطابع الديني فقط ، وهذا ما بدأ يفقد فعله بالظروف الأخيرة لقباب مصداقية الحركة . فالإضرابات الآن " لحساس " ضيقة وهزيلة ، ولا تتعدى المشاركة والصدام مع الجيش .

٦ - المشاركة كانت دينياً بالتشكل من الجوامع كمراكز تجمع للناس الوطنيين ، ولكنهم ليسوا حركة سياسية إسلامية وهذا ما تم تصويره مكبساً من قبل الحركة وكأن الجوامع بالقطاع هي مراكز نشاط للحركة ، علماً بأن نشاطات ق . و . م . قد دعت لخروج مظاهرات من الجوامع والكنائس .

٧ - إن ما يعكس ضعف المشاركة ومحدوديتها بأناس وطنيين في الحركة هو حجم الاعتقالات ، والتي بدأت تبرز الآن بالقطاع بشكل واسع ، بعد أن برز التناقض داخلياً بين أحمد ياسين وقياديين آخرين على موضوعة المواجهة الفعلية والحل السياسي ، وهذا ما أدى إلى الاعتقالات السريعة والمفاجئة لقياديين مناطق بالحركة في جهاليا غسرة وبيت حانون .

الخلاصة : إن الاستنتاج المركزي مفاده أن :

١ - الحركة الإسلامية ليست هي صانعة الأحداث ، وليست مساهمة بتطورها واستمراريتها .
٢ - الأحداث فرضت نفسها قسراً على مشاركة الحركة بالشعارات والبيانات المزيفة ، مثل : " لا للمؤقت الدولسي " ، " خير خير بابهو جيش محمد سوف يهرق " .

٣ - المشاركة جاءت على أرضية حسم التناقضات الداخلية خشية التفكك وانتهيار الحركة .

على ضوء هذه الاستنتاجات يمكن لنا القول إن فعل الحركة جماهيرياً محدود جداً ، وسيقتصر لاحقاً ، لفتنان المصداقية بأوساط الناس ، وهذا ما يبرر عنه مؤشر حسي اليوم ، وهو عدم نجاح الإضرابات الشاملة ، ورفض الناس الالتزام بها لكونهم لا تعبر عن صوت وطني إلا في حالات المواجهة المصادقة من قبل الحركة مع الجيش . ولقد لست سلفوا بأوساط الناس العامة غير المسيئة أو حتى مشاركتها ضمنية بالأحداث . إن تقييمها للحركة الإسلامية (حساس) على أنها فقط مزائبات ولا تفعل شيئاً وإنما يقولون الطرف المعاكس لهم وهو الجهاد . بالإضافة إلى ذلك

تأثير التيار الديني ..

يلبس على مستوى الشارع في رفع . ولكن بدرجات متفاوتة لتأثير تلك التيارات . وقد جاء بحثي هذا في محاولة للإجابة على أسباب التباين بين أحياء وفتح على صعيد المشاركة في الانتفاضة والتضرر من إجراءات الاحتلال ، ومن جهة أخرى توضيح دور التيارات الدينية في بروز الانتفاضة وتأثيرات الانتفاضة اللاحقة عليها .

العائلات الإحدى عشرة المبحرنة جميعها تسكن في وفتح منذ قبل سنة ١٩٩٧ وبالتالي فهي قد تعرضت لنسب ظروف الاحتلال تقريباً ، وعالياً وفي ظل بروز الانتفاضة واستمراريتها وتأثيرها الشامل على المجتمع ، فإن تلك العائلات حتماً قد تعرضت لتأثيرات الانتفاضة وبالتالي فإن التفاعل مع تلك التأثيرات قد يهمل سواء على صعيد التفكير أو الممارسة بأشكال متمايزة .

لم تواجهني صعوبات كثيرة في البحث ومقابلة العائلات والتي اعتمدت على المعرفة الشخصية ، أما بالعائلات أو أفراد لهم علاقات ومعرفة بالعائلة المبحرنة . وقد وجهت الأسئلة الثلاثة لفراد من كل عائلة من العائلات الإحدى عشرة يتم اختياره عشوائياً . وهذه الأسئلة الثلاثة هي محاولة لتلمس تأثير التيارات الدينية على الناس في الانتفاضة في وفتح ، فالسؤال الأول عن الالتزام بالإضرابات فإن التزام المستجيب للإضرابات بالنسبة لي لا يدل على مشاركة في الانتفاضة ، فربما طابع الخوف هو الذي يدفع المجيب للإضراب ، ولكن ما يعنني هو موقف المجيب من الطرفين المقيرين بالإضرابات وأغنى القيادة الموحدة وحركة المقاومة الإسلامية (حماس) ، وبالتالي نستطيع أن تلمس تأثيرات التيارات الدينية أو عديمها . والسؤال الثاني وهو حول دور الحركة الإسلامية في الانتفاضة وبروزها هو محاولة لتبيان أسباب الانتفاضة عند الناس ودور الحركة الإسلامية فيه ، وهل أن الانتفاضة فرضت نفسها على الحركة الإسلامية أم أن وجودها كطرف فاعل في الانتفاضة هو التطور الطبيعي لنشاطها قبل الانتفاضة . وثالثاً وهو ما يتعلق بالموقف من الحل السياسي المطروح وطلب من المجيب تحديد موقفه من المؤتمر الدولي وفيه نستطيع أن تلمس أموراً عدة مهمة ، فالاصوليين يرفضون الحلول المطروحة جلسة وتفضيلاً ، بينما الطرف الآخر (القيادة الموحدة) مع المؤتمر الدولي ، فمن طريقه نستطيع أن نرى مواقف العائلات المختلفة ونستطيع إدراك مدى تحايول الناس وتأثرهم بالتيار الديني .

إضافة لما سبق فإن أسلوب المقابلة اعتمد على جميع المعلومات والبيانات المحددة حول مكان السكن في وفتح

موقف الناس العامة من الحركة على أنها خارجة عن إطار الاحتدام يشقن الناس دليل عدم وجود للجان الإسلامية بل التواجد للجان الشعبية .

وعلى صعيد آخر فإن الوجه الآخر للحركة الإسلامية (الجهاد الاسلامي) قد تميز نشاطه السياسي بفترة الثمانينيات بالمحدودية والضعف ، ولكن أخذ هذا النمو يتسع بالتعاطف والتأييد بعد العمليات العسكرية الأخيرة بغزة والقدس ، ولكنه تميز بالضعف بغياب التراث الجماهيري والنقابي ، وهذا أثر بالقياد استذكارات الجهاد كحركة متناقضة بنشاطها بالرغم من كونها دينية من الإخوان .

وحول " الجهاد " بصعب الاستنتاج أن " الجهاد " يمثل قوة جماهيرية فاعلة بالانتفاضة ، ولكن يمكن القول إنه شكل تلاحماً وطنياً للمواجهة ضد الاحتلال عبر عملياته العسكرية .

نموذج لدراسة تأثير التيار الديني على الانتفاضة (مدينة وفتح)

ضمن دراسة تأثير التيارات الدينية على الانتفاضة قمت بإجراء بحث ميداني في مدينة وفتح شمل ١١ عائلة اختيرت بطريقة عشوائية من مختلف المناطق السكنية في وفتح ، سواء في المخيمات أو في المدينة ، معتمداً أسلوب المقابلة المباشرة . وقد وجهت ثلاثة أسئلة إلى كل عائلة : السؤال الأول : هل تلتزم بالإضرابات ؟ السؤال الثاني : بداية الأحداث كانت تلقف وراها الجماعة الإسلامية . ما رأيك ؟ والسؤال الثالث : ما هو رأيك بالمؤتمر الدولي كعمل سياسي ؟ . وكما هو واضح من الأسئلة فهي أسئلة مفتوحة حتى يتسنى لي كباحث أن أحصل على أكبر قدر ممكن من المعلومات المباشرة وغير المباشرة من مجموع المبحرين .

جاءت دراستي الميدانية لتأثير التيارات الدينية على الانتفاضة لمدينة وفتح لعدة اعتبارات ، فكوني أحد سكان المدينة سياسياً في هذا كثيراً وسيسهل عملية إجراء البحث وفهم المعلومات ، وفي تصوري أن مدينة وفتح لا تختلف كثيراً عن باقي مدن القطاع وبالتالي تصلح نموذجاً للدراسة ، فمدينة وفتح كان لها دور مميز في الانتفاضة ، ويظهر ذلك من خلال عدد الشهداء الذين سقطوا أو عده المبرحى أو عده أيام منع التجول التي فرضت على المدينة . وبالرغم من هذا الدور ، فإن مشاركة الأحياء المختلفة في المدينة وتضررها من إجراءات الاحتلال قد تمايزت . إضافة لذلك فإن تأثير التيارات السياسية وبضمنها التيارات الدينية

قضايا فكرية

واعتقل آخر إدارياً لمدة ستة أشهر والثالث " كمال " منع من تجديد بطاقة هويته وبالتالي لا يستطيع الذهاب إلى عمله في إسرائيل (استشهد فرد آخر من العائلة في مرحلة لاحقة - أحمد ١٤ سنة)

العائلة الثانية : وهي تسكن في مخيم رفح (الشاهورة) عدد أفراد الأسرة ٩ بما فيهم الأب والأم ، إضافة إليهم هناك ٣ أبناء مستقلين عن بيت الأسرة ، الابن الأكبر وهو متزوج وموجود في ألمانيا (طالب) والابن الثاني وهو متزوج ويسكن بجانب بيت الأسرة قاماً ، أما الابنة فهي متزوجة في نفس المخيم .

لم يتعرض أفراد العائلة للاعتقال أو الإصابة . ولكن المخيم الذي يسكنون فيه يتعرض بشكل يومي للإجراءات الاحتلالية . عدد غرف البيت ٣ غرف (أسبست) ومطبخ وحمام ، توجد أدوات كهربائية (تلفزيون ملون - ثلاجة - غسالة - مروحة) ويملك الأب مطبخاً لبيع الفول والفلفل على أطراف المخيم ودخله الشهري منه حوالي ١٥ دينار تقريباً ، إضافة إلى أن أبنائه يساعدونه مادياً ، وقد قت المقاتلة مع الأب التي أعلن التزامه بالإضرابات وطالب بأن يكون الجميع بدأ واحدة . والنسبة للسؤال الثاني لا ينفي هنا الأب دور التيارات الدينية ولكنه يؤكد على الدور المميز للوطنيين والذي يفرقهم ولكنه يرفض أن يحدد من تكون الجهة الأكثر مشاركة والاكثر بروزاً ، فكسا يقول : " هذا كلام العدو هو الذي وراء حتى يخلق انقسامات بين الشعب " .

أما بالنسبة للمؤثر الدولي فهو لا يحدد موقفاً فإذا كانت فيه مصلحة للشعب الفلسطيني فهو معه وإن لم تكن فهو ضده وما تقبل به المنظمة يقبله هو .

تسكن هذه العائلة في أحد أكثر المخيمات في رفح (بل في القطاع) مشاركة في الانتفاضة ، وقد جاء موقف العائلة ملتزماً بالانتفاضة وإن لم تظهر مشاركة فعلية بالانتفاضة أو تضهر من إجراءات الاحتلال كالاقتال والإصابة .. إلخ ومن جهة أخرى فيظهر من خلال الإجابات الرغبة في إنهاء الاحتلال باستمرار الانتفاضة ولم يعط إجابة محددة على الأسئلة . ولكن يظهر من خلال الإجابات اعتبار التيار الديني طوقاً سياسياً وقاملاً وإن لم يكن بحجم القوى الوطنية دون التشكيك في هذا الدور .

الأسرة الثالثة : وهي أسرة تسكن في مخيم رفح بلوك (٧.) عدد أفراد الأسرة ٧ أفراداً أحد الأبناء متزوج

(مخيم - مدينة) وعدد أفراد العائلة والدخل الشهري وعدد غرف المنزل ونوعية بناءه والأدوات الكهربائية المجهزة في البيت ومكان العمل . إضافة إلى ذلك التضهر من إجراءات الاحتلال على صعيد العائلة (اعتقالات - إصابات - استشهاده) . وهذه المعلومات مهمة حتى نستطيع وعلى ضوء الأسئلة الثلاثة السابقة فهم أي العائلات أكثر تأثراً بالتيار الديني ؟ ما عمل أفرادها ؟ مكان سكنهم ؟ الدخل الشهري ... إلخ .

وفيما يلي استعراض لتلك البيانات والإجابات لكل عائلة على حدة :

العائلة الأولى : وهي أسرة لاجئة تسكن في مخيم رفح (بلوك ٥) عدد أفرادها الموجودين في البيت ١١ فرداً بما فيهم الأب والأم ، هناك ٥ أبناء للعائلة أحدهم متزوج ويسكن في بيت مجاور قاماً لبيت الأسرة وابنتان متزوجتان في رفح وآخر متزوج وموجود في الإمارات ، أما الخامس فقد استشهد في الشهر الثاني من الانتفاضة . أحد أفراد العائلة الأحد عشر متزوج وعنده طفل وبنا يكون عدد الأفراد في البيت ١٣ فرداً ويعمل من هؤلاء اثنان إبراهيم وهو المتزوج وعمره (٢٦ سنة) وهو الذي قت معه المقاتلة ويعمل عاملاً في إسرائيل ودخله الشهري ١٥ دينار تقريباً (عمل غير ماهر) والآخر كمال ٢٢ سنة ودخله الشهري (١٢.) دينار تقريباً . أحد الأبناء (عدلي) ٢٧ سنة معتقل إداري من شهر فبراير . بالنسبة لبيت فهو يتكون من ٦ غرف (أسبست) وبه أدوات كهربائية (تلفزيون أبيض وأسود) ، ثلاجة - غسالة - تلفون .

عدد سؤال إبراهيم على الأسئلة الثلاثة السابقة أوضح موقفه المؤيد للقادة المرحلة وعن استعداده للإضراب متى تتصور لذلك " وللضحية من أجل تحقيق أهدافنا " كسا يقول .

وبالنسبة للسؤال الثاني يكون من دور الجماعة الإسلامية ورفض " إبراهيم " بشكل قاطع أن يكون لها دور فسي الانتفاضة ، وبين أنها استغلت الظروف والميل الديني عند الناس . أما بالنسبة للمؤثر الدولي فهو يؤيده ويعتبره حلاً صالحاً . يتضح من الإجابة السابقة أن هذه الأسرة ، والتي تسكن المخيم والكهيرة العدد والمحدودة الدخل والتي يشكل العمل في إسرائيل مصدر دخلها ، يتضح وبشكل تام الموقف المحدد لها ولا يظهر عندها تأثير إيجابي للتيار الديني بل على العكس مناهضة له ، إضافة لذلك فإن هذه الأسرة مشاركة وبفعالية في الانتفاضة ، فقد استشهد أحد أبنائها

من أكثر المناطق سلبية في المشاركة في الانتفاضة حيث مستوى المشاركة متدنٍ ، ويقتصر على الإضرابات فقط ، فلم يفرض عليه منع التجول سوى أيام الشغب الكبير على كل القطاع ، ولا تحدث في أي مظاهرات ، وقد وجهت الأسئلة الثلاثة إلى محمد وجايت إجابته بأنه يؤيد الإضرابات ولكن كثرتها أصبحت ثقلاً عليهم خصوصاً في ظل عدم وجود حل ، ويوضح أن القيادة الموحدة لها أيام إضرابات وحساس لها أياماً أخرى ، ويدعو إلى وحدة الطرفين ، ويدين أن الوطنيين يرفضون التنسيق مع حماس ويدين أن حماس لها دوراً مجزأً وواضحاً على صعيد نشاطاتها المعادية للهدوء ، وعن سؤاله عن بداية الأحداث يقول إن الأحداث وراها كل الناس في القطاع بسبب الظروف السيئة ومعاناة الناس السيئة ، ويدين أن الجامعة الإسلامية كان لها الدور المميز في الأحداث من خلال الجوامع وغيرها ، وهو لا ينكر مشاركة القوى الوطنية ، ولكن الدور المميز كان لـ حماس .

وعن سؤاله حول المؤتمر الدولي أوضح أنه يريد لأهله لابد من حل ، وهذا يتطلب وحدة العرب حتى يجهروا اليهود على إعطائنا دولتنا الفلسطينية .

وكما يتضح من الإجابات ، يظهر التأثير الواضح بالتيار الديني من خلال الحديث عن دور التيار الديني في الانتفاضة ، ولكن مايلفت النظر حقاً هو أن هذا التأثير لا يعني التزاماً سياسياً مع التيار الديني . فبعد الحديث عن المؤتمر الدولي ، وبالرغم من معارضة التيار الديني له ، فإن الإجابة كانت واضحة بتأييد المؤتمر الدولي ، وهذا يعني أن تأثير التيار الديني يأخذ شكل التأييد الديني وليس السياسي .

العائلة الخامسة : تسكن هذه العائلة في المدينة في الشمال الشرقي منها ، وتتكون هذه العائلة من ٩ أفراد واثنتين من البنات متزوجين ويسكنان في نفس البيت في شقق متجاورة ، وهناك ثلاث بنات . وبیت الأسرة مملوكة من قبلهم وهم مكون من دور أول وأرضي به أربع شقق وفي كل شقة تلتفون ملون وثلاثة وغسالة وللمائتسبة سيارة " بيجو تندر " لنقل الحضرسات . وتلك الأسرة حوالي ٥٠ دونم من الأراضي الزراعية . لم أستطع تحديد دخل الأرض الشهري بسبب عدم إعطاء إجابة محددة من المجهب عن دخلها . والإنسان المتزوجان لا يعملان في الأرض بل في إسرائيل ويعمل جميع دخلهما ٣٥٠ دينار أردني ، ويعمل في الأرض باقي أفراد الأسرة . وعند سؤال الأب (٦٠ عاماً) عن الالتزام بالإضرابات أجاب بأنه يعمل بالأرض ولا داعي لإضرابه ، أما البنات العاملون في إسرائيل وكما يقول فهم

وله طفلة . وهناك ابنتان متزوجتان وتسكنان بجانب بيت الأسرة . الوالد كان حارساً في الوكالة وأحيل للتقاعد ، الابن المتزوج حالياً هو المصلح للأسرة بالإضافة لإدخال الأب عن صله ، ويبلغ دخل الابن الذي يعمل في إسرائيل حوالي ١٥٠ دينار وفي الأسرة ابنان يدرسان في الجامعة الإسلامية ، تسكن الأسرة في بيت مكون من ٤ غرف اسبت ومطبخ وحمام وفي البيت ثلاثة وتلفزيون ملون وتعتبر المنطقة التي تسكن فيها الأسرة من المناطق المشاركة بفعالية في الانتفاضة ، وقد تعرض أفراد من الأسرة للاعتقال عوني (٢٨ عام) وهو الابن الأكبر وهو الذي تمت معه المظاهرة ، ومصطفى ٢٦ سنة وهو طالب في الجامعة الإسلامية ، إضافة لتعرض بيت الأسرة لاعتحامات المجرد في الليل وضرب أفرادها . وقد أجاب عوني عن التزامه بالإضرابات بأنه يقطع العمل في إسرائيل أيام الإضرابات وحده بأنه يلتزم بإضرابات القيادة الموحدة وذلك لأهمية الالتزام بالإضراب في ظروف الانتفاضة ، وبين من جهة أخرى أنه غير ملتزم بإضرابات " حماس " وأنه في بعض الأحيان تأتي ظروف قسرية تؤمّره بتلك الإضرابات مثل ضرب السيارات والصلال .. الخ ويقول إن عدم التزامه نابع من فهمه للوضع السياسي ويبدو الإخوان المكثفي بالبيانات فقط ، وعن سؤال حول بداية الأحداث بين أن بداية الانتفاضة لم تكن من صنع طرف سياسي أو ديني بل هي نتاج ٤٠ سنة من المعاناة والغضب وليس من فعل التيارات الدينية السياسية ويقول بأن وسائل الإعلام الإسرائيلية لعبت دوراً في تصوير الانتفاضة بهذا الشكل في بدايتها لإبراز النزاعات الداخلية . وحول سؤال حول المؤتمر الدولي فقد اعتبره المحطة المطلوبة نضالياً في المرحلة الحالية ، وبين أن هذا المؤتمر يجب أن يكون تحت إشراف الأمم المتحدة .

وخلال هذه المقابلة تبين أن هذه العائلة المشاركة في الانتفاضة لها موقف واضح ومحدد من التيار الديني يصل إلى حد رفضه مطلقاً ، وبين الموقف الملتزم بالقيادة الموحدة وقرارتها وهذا يبين من خلال جملة الإجابات أن تأثيرات التيار الديني على هذه الأسرة هي محدودة جداً .

العائلة الرابعة : تسكن هذه العائلة في حسي البرازيل (٣٠) وتتكون من ٩ أفراد ويتكون البيت من ٤ غرف ومطبخ وحمام من الاسبت ، الوالد مقعد وكان سابقاً مدرساً في الوكالة وأحيل للتقاعد نتيجة لإصابته ، الابن الأكبر (محمد) وهو الذي تمت معه المقابلة ، ويعمل موظفاً ، ودخله الشهري ١٣٠ دينار تقريباً ، وهو متزوج وله طفلين ويسكنون في بيت العائلة ويوجد ابن للعائلة في مصر وهو خريج كلية الهندسة ويعتبر عن عمل . يتميز حي التلة بأنه

قضايا فكرية

ويبلغ دخله الشهري ٦٥٠ دولار . والبيت مكون من أربع غرف أسبست ومطبخ وحمام... وقد تم بناء الغرفة الرابعة حديثاً ، ولم يتعرض أى فرد للاحتقال من العائلة أو الإصابة من قبل الاحتلال ، وقد تعرضت العائلة لما تعرض له المخيم من إجراءات كمنع التجول... إلخ حيث أن هذا المخيم مشارك بفعالية بالانتفاضة ، وقد وجهت الأسطة إلى الأب الذى أجاب على السؤال الأول بأنه يعمل كمدرس وبالتالى فإن الإضراب لا يشمله . وأوضح بأنه يلتزم ببيانات حركة المقاومة الإسلامية لكونها تقوم على أمور الدين نسي أوضاعنا ، وإذا دعت إلى الإضراب أو الجهاد يجب عليه الالتزام ، ولم يوضح موقفه من القيادة الموحدة وإضراباتها . أما عن السؤال عن بداية الأبحاث ودور الجامعة الإسلامية أجاب بأن الجامعة الإسلامية تعمل فى القطاع منذ زمن بعيد ، وقد كان لها الدور الرادى فى المحافظة على الإسلام وتعاليمه ومقوماته فى القطاع ، وأهم من ذلك كما يقول هو تجنيد الشباب المسلم وانتشالهم من أبهى الكفر والإلحاد وتميئتهم لغرض الحركة العاقبة " مع يهود خبير " ، ويؤكد على دور الجامعة الأساسى فى بروز الانتفاضة . وحول المؤتمر الدولى أوضح أنه مضىعة الموقت ويرفضه جملة وتفصيلاً لأنه يعطى اليهود الشرعية فى احتلال فلسطين المسلسلة كما يقول . ويظهر هنا الموقف الراضع والمحدد والملتزم بالتيار الدينى الذى يظهر من خلال الإجابات الثلاث .

العائلة الثامنة : تسكن هذه العائلة فى مخيم اللاجئين فى رفح بلوك (E) وهو أحد المخيمات التى كان لها دور بارز على صعيد المشاركة فى الانتفاضة وتتكون هذه العائلة من ٨ أفراد ، أحد أفراد الأسرة يعمل مهندساً فى ليبيا و ٣ أفراد من الأسرة هم طلبة جامعيون ، اثنان فى النجاح وآخر فى الجامعة الإسلامية . يملك الأب محلاً لبيع أدوات البناء فى موقع جيد فى مدينة رفح ، وأحد الأبناء يعمل فى إسرائيل ويبلغ دخله الشهري ١٧٠ دينار . أما دخل الأب فيبلغ المئتين دينار ، وتسكن الأسرة فى بيت فى مخيم مكون من ٤ غرف أسبست ومطبخ وحمام إضافة إلى أنه يمتص على أدوات كهربائية (تلفزيون ملون - ثلاجة - غسالة) وقد وجهت الأسطة الثلاثة إلى الأب الذى أجاب على السؤال الأول بأنه ملتزم بالإضرابات سواء من القيادة الموحدة أو حماس ، والالتزام بإضرابات حماس ناتج عن خوفه من حرق المحل وتكسيره ، وهو كما بقسول (والله ماخبرها غير هاللقون) أما عن دور الجامعة الإسلامية فى بداية الأبحاث فهو ينفى أن يمكن لها دور فى ذلك ويقول إنها استغلت الانتفاضة وحاولت أن تبرز فى صدارتها ، أما عن المؤتمر الدولى فموقفه هو موقف المنظمة

يجهون على عدم الذهاب إلى إسرائيل ، وفى أيام الإضرابات فهم يتوجهون إلى العمل فى الأرض بدل العمل نسي إسرائيل ، وحول بداية الأحداث يقول إنه ليس عنده مايقوله ولكنه يرى " أن المشاكل بدأت بعد ما اليهود دهسوا تجمين جباليا الأربعة " ، وحول المؤتمر الدولى أجاب بأنه " إذا صح لنا شئ ما بنقول لا... وأفضل أن يكون سلام وحل بدل كل ها المشاكل " من خلال هذه الإجابات يتبين موقف إحدى العائلات المنزلة عن عالم الانتفاضة ، وهى عائلة فلاحية تعمل بالأرض ، ومن خلالها يظهر الموقف السلبي من الإضرابات وأن التزامهم هو ضد إرادتهم ، ومن خلال الإجابات يتضح عدم التأثر بالتهارات السياسية سواء الدينية أو غيرها .

العائلة السادسة : تسكن هذه العائلة فى مخيم اللاجئين فى رفح بلوك (E) وتتكون العائلة من ٩ أفراد والابن الأكبر من العائلة متزوج وله ٣ أطفال وهو يسكن فى بيت العائلة ، ومصدر دخل العائلة عمل الأب والابن الأكبر فى إسرائيل البالغ حوالى ٣٥٠ دينار أودنى تقريباً ، وتتكون البيت من ٤ غرف أسبست وحمام ومطبخ ، ولم تعرض الأسرة بشكل خاص لإجراءات الاحتلال سوى ماحدث على عصم المخيم من مصادعات ليلية وضرب ومنع تجول . وقد أجاب الابن الأكبر محمد ٢٦ سنة على الأسئلة فأوضح التزامه بالإضرابات وامتناعه عن الذهاب للعمل إلى إسرائيل وأوضح أنه يلتزم بمواقف القيادة الموحدة ، أما بالنسبة لإضرابات حماس فإنه لايلتزم بها إلا فى حالة أن تكون إمكانية معذومة للذهاب إلى إسرائيل بسبب عدم وجود مواصلات أو ضرب السيارات والعمال . أما بالنسبة للأحداث فقد رفض أن تكون بدايتها على يد الحركة الإسلامية ، وقال بأن الانتفاضة جاءت نتيجة معاناة الناس على مدار ٢٠ سنة . وفى الأحداث فإن الحركة الإسلامية أرادت أن " تتركب الموجة " كما يقول ، وقد جاءت مشاركتها متأخرة . وبالنسبة لوقفه من المؤتمر الدولى فقد أوضح أنه مع المؤتمر الدولى ولكنه لايراهم على حدوثه كثيراً فى ظل الظروف الحالية .

ومن خلال إجابته يظهر موقفه الواضح تجاه التهارات الدينية فى الأسئلة الثلاثة ، وهو يبدى انحيازاً واضحاً تجاه القيادة الموحدة . بقى أن نشير إلى أن مكان السكن قد شهد مشاركة واسعة فى الانتفاضة .

العائلة السابعة : تسكن هذه الأسرة فى مخيم اللاجئين رفح بلوك (E) وتتكون من ٩ أفراد : الأب والام وأولادهم السبعة . ويعمل الأب مدرساً فى وكالة الفتوى

تأثير التيار الدينى ..

كلية التجارة بالقاهرة سنة ١٩٨٦ ولا يزال يبحث عن عمل ، وأحد الأفراد أيضاً صلاح (٢٥ عاماً) قد دوس في جامعة دمشق لكنه اعتقل ولم يسمح له بالسفر لمواصلة تعليمه ، ولمعرفة موقف العائلة تم توجيه الأسئلة إلى جمال . تعرضت إحدى بنات العائلة "سميرة" للإصابة فى ساقها برصاصة ، وقد أعجب جمال بأن الأسرة تلتزم بآداب الإضراب سواء بإغلاق البقالة أو بالاحتجاج عن الذهاب إلى العمل فى إسرائيل ، وأوضح أن الأسرة تلتزم بإضرابات القيادة الموحدة وإضرابات حساس ، إلا أنه أبدى عدم اقتناعه بصفق إضرابات حساس ، وأوضح أنه لولا تهديد حساس وخوفه من حرق البقالة لما أضرب فى الأيام التى تدعو إليها حساس للإضراب . أما عن دور الحركة الإسلامية فى بروز الانتفاضة فهو يؤكد أن كل القوى السياسية غير مستولة عن بداية الأحداث لأنها أخذت الطابع العفوى ثم مع اشتداد وتيرتها أزدأ الإحزان استغلالها محاولين استعراض قوة تأثيرهم ، وقد اقتصر دورهم على البيانات وعدم المشاركة الفعلية فى المظاهرات وهو واضح وملحوس فى رفع كما يقول . أما عن المؤثر الدولى فقد أوضح بأنه لا يتحقق شئ ولا بد من تصعيد وتيرة الانتفاضة حتى يتم تغيير موازين القوى لصالحنا ، من خلال الإجابات بظهر موقف هذه العائلة التى تحبض للمشاركة فى الانتفاضة ، فهبالإضافة إلى إصابة إحدى بنات العائلة ، تم اعتقال "جمال" و"صلاح" لفترات مختلفة فى الانتفاضة ، وقد تميز هذا الموقف بتحديد دور التيار الدينى بأنه محدود وصالح .

العائلة الحادية عشر : تسكن هذه العائلة فى تل السلطان فى رشح بيت مكون من طابقين دور أرضى ودور أول ، يسكن فى الطابق الأرضى العائلة المكونة من أربع أفراد وفى الدور الأول الابن وزوجته وإبناه ، وقلبك العائلة صغلاً تجارياً لبيع الملابس ، كما تملك سيارة "فيات" موديل حديث نسبياً ، والبيت مجهز بأدوات حديثة وعديدة (تلفزيون ملون - فيديو - ثلاجة .. الخ) ويبلغ دخل الأسرة حوالى ٢٥٠ - ٣٠٠ دينار شهرياً ، لم يعتقل أو يُصَب أحد من أبناء العائلة فى الانتفاضة ، وعند توجيه السؤال إلى الابن الأكبر المتزوج أعجاب أنسه يلتزم بالإضرابات وابدأ عدم موافقته على تكرار الإضرابات ، وأوضح أنه يتحضر من الإغلاق الشكوى للمسلح لأنه بسبب خسارة له . أما بالنسبة للسؤال الثانى حول دور الجماعة الإسلامية فى بداية الانتفاضة لم يعطَ موقفاً واضحاً ، وأوضح أن الكل يشارك فى الانتفاضة ويؤمن أن للجماعة الإسلامية دورها فى الانتفاضة ، ولكنه أعطى الصفة الصورية للجموع . أما عن سؤاله حول المؤثر الدولى فأوضح أنه طالما فيه خلاص من الاحتلال فهو يؤيده . ويظهر من

إن قلبته أو رفضته .

يبرز موقف هذه العائلة المحدد للور التيار الدينى بأن مشاركته جاءت متأخرة وكصاحولة " وركوب الموجة " ومن جهة أخرى فإن تأثر العائلة بالتيار الدينى يبدو معدوماً ، وما يؤكد الإجابات على الأسئلة الثلاثة والتي تظهر التزاماً بموقف القيادة الموحدة السياسى .بقى أن نذكر أن هذه العائلة قد اعتقل أحد أفرادها "عاطف" ٢٤ عاماً ولا يزال معتقلاً إدارياً وهو طالب فى جامعة النجاح .

العائلة التاسعة : تسكن هذه الأسرة فى حى تل السلطان . وهذا الحى سكانه من اللاجئين الذين هجرت منازلهم فى المخيمات ووطنوا فى مشاريع إسكانية ومشاركته فى الانتفاضة ضعيفة نسبياً مقارنة مع المخيمات فى رفح ، وتتكون الأسرة من ١٠ أفراد . ويصل الأب فى إسرائيل ويبلغ دخله الشهري ١٥٠ دينار وأصغر أبنائه عمره سنتان وابنه الأكبر أنهى تعليمه الثانوى ويعمل فى إسرائيل أيضاً ، ويبلغ دخله ١٧٠ دينار تقريباً ، وتتكون البيت من ٣ غرف أسست ومطبخ وحمام ويحتوى على تلفزيون أبيض وأسود وثلاجة ، وقد وجهت الأسئلة إلى الأب الذى أعجاب على السؤال الأول بأنه يلتزم بالإضرابات ولكنه احتج على وجود أكثر من جهة تقرر للإضرابات ولا تأخذ بعين الاعتبار إمكانيات الناس ويدعو الجميع لتوحيد قواهم ، وبالنسبة للسؤال الثانى أعجاب بأن للحركة الإسلامية دوراً بارزاً مميزاً ولكنه لم ينكر دور الوطنيين فى الانتفاضة ولكنه يعتبر أن المشاركة الأكبر فى رفع هى للحركة الإسلامية . أما عن المؤثر الدولى فهو يعلن تأييده له إذا أقصر النولة الفلسطينية .

من خلال الإجابة على الأسئلة يتضح موقف العائلة المتأثر إلى حد ما بالتيارات الدينية وإن لم يصل إلى حد الالتزام السياسى ، فهو يؤكد على دور التيار الدينى من جهة ومن جهة أخرى لا يعكس الموقف القاطع للتيار الدينى من المؤثر الدولى أو القيادة الموحدة .

العائلة العاشرة : تسكن هذه العائلة فى مخيم اللاجئين برفح برك D ، تتميز هذه العائلة ببعدها الكبير حيث أن عدد أفرادها ١٦ فرداً منهم ثلاثة أبناء خارج القطاع اثنان فى السعودية وآخر طالب فى الاتحاد السوفيتى وبتتان متزوجتان فى رفح ، وتمتد العائلة فى دخلها على أحد أبنائها خالد (٢٤ سنة) وعلى مساعدة الأبناء العاملين فى الخارج الذين يعمون العائلة بما معدله ٧٠٠ - ٩٠٠ دينار سنوياً إضافة إلى أن العائلة تملك بقرة حلبياً وبقالة صفيرة وأحد الأبناء جمال "٢٧ عاماً" أنهى تعليمه الجامعى من

تضايها فكرية

خلال الإجابة موقف العائلة الذي يتميز بعدم الرضى عن الإضرابات وبالتالي عن الانتفاضة إلى حد ما ، فالصلصة الضيقة لتجارته تدفعه لأن يعارض الإضرابات ، والأهم التي أحترب فيها لم تأت نتيجة قناعة بقدر ما كانت بسبب خوف من القوى السياسية أن تقوم بحرق مصلحه ، ويظهر هنا عدم التأثير بالتيار الدينى وحى عدم التأثير بالقوى السياسية الأخرى ، وحتى موقفه المزد للوقت الدولى هو نتيجة الرغبة فى الخلاص من الاحتلال وليس تأثيراً بموقف لقصة سياسية .

الاستنتاجات المتعلقة بالبحث الميدانى

١ - فيما يتعلق بالبحث نفسه فإن عدد الحالات المبحوثة وهى (١١) عائلة هى بالتأكيد غير ممثلة للمجتمع الأكبر (رفع) ، هنا بالرغم من التزام الدقة فى اختيار الحالات بحيث شملت مواقع السكن المختلفة فى رفع ، وربما يعود هذا إلى أسباب عدة أهمها أن البحث نفسه محدود وهو محاولة أولية لدراة تأثيرات التيارات الدينية فى الانتفاضة ، ومن جهة أخرى ضيق الوقت حتى أن البحث ليس بحثاً متخصصاً ، إضافة إلى ذلك فهناك عدد من الصعوبات تحد من إمكانية إجراء مسح للسكان لمعرفة تلك التأثيرات أهمها طبيعة الظروف وتوقيت إجراء البحث . وعلى صعيد النتائج التى خلصت إليها فى البحث فقد جاءت إلى حد ما مطابقة لاتقارحاتى السابقة والأساس النظرى الذى قدمته ويمكن إجمال نتائج البحث الميدانى فى التالى :

أ - شمل البحث ١١ عائلة مقسمة كالتالى حسب مناطق السكن : ٧ عائلات من المخيم و ٣ عائلات من مشاريع الإسكان (التوطين) وهى عائلات لاجئة أساساً إحداها من منطقة البرازيل وعائلتان من تل السلطان . وعائلة واحدة من المدينة (ليست لاجئة) .

ب - يتضح من خلال البحث أن العائلات التى تسكن فى المخيمات والتى كانت مشاركة بفعالية فى الانتفاضة قد ظهر وبشكل ملموس عدم تأثيرها السياسى بمواقف التيار الدينى والتزامها بمواقف القيادة الموحدة ، الأمر الذى يعكس أن امتداد التيار الدينى فى هذه المناطق محدود ، فمن بين السبع عائلات المبحوثة جاءت إجابات خمس عائلات أى حوالى ٧١٪ من مجموع عائلات المخيم ملتزمة تماماً بمواقف القيادة الموحدة ، بل وحتى رفضت أن يكون للتيار الدينى تأثير فى بروز الانتفاضة ، وتأكد على مشاركتها بالبيانات فقط ومحاولة لحفظ ماء الوجه ، أما العائلتان الأخريان فقد جاء موقف إحدى العائلات الذى يعتبر

التيارات الدينية طرفاً سياسياً وفعالاً فى الانتفاضة وإن لم يكن بمجم القوى الوطنية ، وهنا يظهر تأثير لنشاط التيار الدينى . ففى حين رفضت العائلات الخمس دور التيار الدينى كدور أساسى وفعال فى الانتفاضة جاء موقف هذه العائلة الذى يؤكد على دور التيار الدينى الفاعل . أما العائلة السابعة فقد جاء موقفها واضحاً ويظهر التزاما بالموقف السياسى للتيار الدينى ويعتبر أن التيار الدينى هو الأكبر فعالية والأكثر تأثيراً ونشاطه فى الانتفاضة هو امتداد لنشاطه المناهض للاحتلال فى رحلة ما قبل الانتفاضة .

ج - من خلال إجابات العائلات التى تسكن فى مشاريع الإسكان نلمس بشكل واضح تأثير التيار الدينى . فقد ظهر تأييد عائلتين للتيار الدينى إحداها من البرازيل والأخرى من تل السلطان ، وظهر بشكل واضح تأثيراً بنشاط التيار الدينى ، ولعل النقطة الأهم بالنسبة لهاتين العائلتين أن هنا التأييد لم يأخذ طابع الالتزام السياسى . وعلى أية حال ، فمن خلال الإجابة على السؤال الأخير للعائلتين حول المؤثر الدولى أجابتا بشكل لا يتفق وموقف التيار الدينى ، بل جاء موقفهما أقرب إلى موقف القيادة الموحدة ، وهذا يعنى أن التأييد للتيار الدينى لا يعنى التزاماً بمواقف التيار الدينى ، وربما يأتى تأييد التيار الدينى لقناعة بحدود هذا التيار الدينى أو يعكس تعاطفاً دينياً معه . أما العائلة الثالثة وهى من تل السلطان فقد جاء موقفها إلى حد ما رافضاً للانتفاضة ، والذى يظهر خلال الاجتياح على الإضرابات ، ولم تظهر تعاطفاً أو ميلاً مع القوى السياسية وعضنها التيار الدينى .

د - بالنسبة للعائلة التى تسكن فى المدينة (علىس طرفها) فقد جاء موقفها إلى حد ما عاكساً مشاركتها السلبية فى الانتفاضة ، ولم تظهر التزاماً أو تأثيراً بالتيار الدينى أو غيره ، بل إن المشاركة فى الإضرابات بالنسبة للاحتجاج عن العمل) جاءت قسرية وليست التزاماً بموقف مشترك فى الانتفاضة ، وتظهر السلبية بالنسبة للانتفاضة فى تسميتها "بالشاكل" ، وبالنسبة للتأثير بالتيار الدينى وموقفه فى الانتفاضة فقد جاء متأثراً به من حيث مكان السكان وبشكل رئيسى سكان المشاريع الإسكانية (تل السلطان والبرازيل) بينما المخيم لا يظهر به ذلك التأييد للتيار الدينى . ففى حين بلغت نسبة المتأثرين بالتيار الدينى والذين يعطونه دوراً مهماً فى الانتفاضة حوالى ١٤٪ من مجموع المبحوثين فى المخيم بلغت تلك النسبة ١٧٪ من مجموع المبحوثين من الأحياء السكنية (مشاريع التوطين) .

هـ - بالنسبة للعائلات المبحوثة فقد اعتمدت عائلات على

دار المستقبل العربي

أحدث الإصدارات

- حرب أكتوبر دراسة ودرسي
- دراسات في الحضارة العربية
- الاشتغال السريج
- (كاريكاتير)
- الخدمة المالية الكبرى
- الصبح الداس في عدن
- دراسات أدبية
- فريق أ. محمد غفوي
- د. لويس عوض
- نبيل السلسي
- د. محمدر عبد الفضيل
- د. حميد نمنع
- د. لويس عوض

دار المستقبل العربي

٤١ ش بيروت - مصر الجديدة
٦٦٤٩٠ ت

أما بالنسبة لمدى تأثير هذه العائلات بالتيار الديني ، فالخمس عائلات لم تُبد أي تأثير بالتيار الديني .

٣ - على ضوء تلك النتائج يمكن الخلوص نتيجة أن التمايز بالنسبة للمشاركة في الانتفاضة من حيث السكن على صعيد المدينة ككل يظهر أن الميخات هي الأكثر مشاركة في الانتفاضة والأكثر تضرباً من حيث إجراءات الاحتلال .

٤ - تأثير التيارات الدينية في الانتفاضة كان موجوداً ولكن هذا التأثير وهذا الدور لم يكن كبيراً وفاعلاً خصوصاً في المناطق الأكثر مشاركة كالخيمات ، وهذا يدل على أن المناطق العنيفة والتي تشهد المواجهات مع الاحتلال لم يكن للتيار الديني فيها تأثير يذكر . وهذا يدل على طابع العمل السياسي للتيار الديني المسالم .

خلاصة : هذا البحث الميداني وإن كان لايمكس الحقيقة كاملة لاعتبارات عديدة سبق وأن أشرت إلى بعضها ، فإنه يمس جزءاً من تلك الحقيقة . وقد جاءت نتائج البحث متفقة إلى حد ما مع افتراضاتي ، وأساسى النظرى الذى قدمته ، من أن نشاط التيار الديني ودوره في الانتفاضة لم يكن إلا لحظ ماء الوجه ، وقد ظهر هذا بشكل واضح وعلى من خلال مدى تأثير هذا التيار في المناطق الأكثر حقاً والأكثر مشاركة في الانتفاضة ، وبالنسبة للعائلات

العمل بشكل أساسى في إسرائيل كمصدر دخل أساسى حيث تسكن ٣ عائلات في المخيم وعائلة في السلطان وأخرى في المدينة وهي العائلة الوسيعة التى تملك مصدر رزق آخر إضافة للعمل وهو الأرض . وقد جاءت عائلات المخيم العاملة غير متأثرة بالتيار الديني إيجابياً بينما العائلة التى من السلطان أظهرت تأثيراً واضحاً بالتيار الديني . أما العائلة الأخيرة فقد أبدت موقفاً سلبياً من الانتفاضة .

وهنا أربع عائلات تعتمد بشكل أساسى على العمل الحرفى والتجارى وثلاث عائلات منها تعتمد على ذلك العمل بشكل أساسى ، إضافة لمساعدة الأبناء سواء العاملين في إسرائيل أو في الخارج . وقد أبدت عائلتان عدم تأثر بالتيار الديني واعتباره طرفاً أساسياً مثل القوى الوطنية ، والعائلات الثلاث تسكن في المخيم أما العائلة الرابعة وهي تسكن في السلطان وتعتمد على العمل التجارى فقط كدخل للأسرة .

أما العائلتان المتبقيتان فتمتدان بشكل أساسى على العمل في قطاع الخدمات كموطفين . فالأولى وهي من البرازيل وتعتمد على عمل الابن في قطاع الترميم الحكومى والعائلة الأخرى تعتمد على عمل الأب كمدرس في الوكالة . وقد أبدت كلتا العائلتين تأثيراً وانعيازاً للتيار الديني .

من خلال ماتقدم يتضح بشكل أساسى أن من بين العائلات العائلية الخمس أبدت عائلة واحدة فقط ميلاً دينياً ، أما العائلات التى تعتمد على العمل التجارى فقد أظهرت النتائج أيضاً أن عائلة تأثرت إلى حد ما بالتيار الديني ، أما العائلات التى تعتمد على العمل في قطاع الخدمات فقد أظهرت ميلاً وتأثيراً بالتيار الديني بشكل واضح ، وهذا لم مدلولاته في فهم أى القطاعات عرضة للتأثر بالتيارات الدينية ويتضح أن العناصر البروجوازية الصغيرة المتعلمة تظهر ميلاً واضحاً لذلك بينما العائلات العائلية لا تظهر نفس ذلك الميل ، وبالمثل العائلات التى تعتمد على التجارة والعمل الحرفى ، ففي حين بلغت نسبة الذين أظهروا تأثيراً وانعيازاً نحو التيار الديني من العاملين في الخدمات ١٠٠٪ بلغت تلك النسبة بين العائلات العائلية حوالى ٢٠٪ أما بين المعتمدين على التجارة والعمل الحرفى فقد بلغت ٢٥٪ .

و - بالنسبة للعائلات المبحوثة فقد تعرضت ٥ عائلات فقط لإجراءات الاحتلال بشكل خاص سواء استهداف أو اعتقال أو إصابة ، وقد جاءت الخمس عائلات من الميخات.

المتضررة من الاحتلال بشكل خاص ، حيث لم يظهر أى تأثير للتيار الدينى على تلك العائلات والتي تعتبر عائلات مشاركة وصامتة للأحداث ، وهذا يؤكد على الطابع السياسى للتيار الدينى المعتد بشكل أساسى على إصدار البيانات وإلقاء الخطب والمراعات دون الارتقاء بمستوى الفعل السياسى ، أى المواجهة الصريحة والتي تشكل أساساً لدى مشاركة وبالتالي تأثير أى قوة سياسية فى الانتفاضة .

= الخلاصة =

بعد عشرين عاماً تكثفت معطيات وحقائق عبرت عن نفسها بمؤشرات حسية على مدار تسعة أشهر من عمر الانتفاضة ، وعمق جوهر هذا التكثيف تجلّى على عدة أصعدة أهمها : قوة الفاعلية والمشاركة وزوعية التوسع والاستمرار ، جميعها باختصار تراطبت متماسكاً لتحولات وتطورات عشرين عاماً تحت الاحتلال .

قائمة المراجع :

- ١ - أبو حمير ، زياد : أصول الحركات السياسية فى قطاع غزة ١٩٤٨ - ١٩٦٧ ، دار الأسوار - هكا ، ١٩٨٧ .
- ٢ - أبو حمير ، زياد : " اقتصاد قطاع غزة إلى أين ؟ " ، الكاتب ، العدد ٨٦ ، ١٩٨٧ .
- ٣ - الانتفاضة مستمرة ، مؤسسة بيان للصحافة والنشر ، قبرص ، نيقوسيا ، الطبعة الأولى ١٩٨٨ .
- ٤ - " الانتفاضة : السياق التاريخى - القوى الفاعلة - المسار والمستقبل " ، الاستبصار للبحر ، العدد ١ ، ١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ايار ١٩٨٨ .
- ٥ - " الطبقة العاملة فى المناطق المحتلة " الكاتب ، ٣٦ ، ٣٧ ، القدس ، ١٩٨٣ .
- ٦ - الدينى ، رشاد : " التركيبة الاقتصادية الاجتماعية لسكان غزة من ١٩٤٩ إلى ١٩٨٦ " ، البيانات السياسية ، العدد ٤٦٩ ، القدس ، ١٩٨٧ .
- ٧ - خارطة عمليات الارنورا ، صادر عن دائرة الاعلام ، رئاسة الارنورا لينا ، ١٩٨٦ .
- ٨ - عبد الله ، د. سمير : " تأثير الاحتلال على تطور القاعدة الانتاجية للاقتصاد الفلسطينى " ، الكاتب ، العدد ٨٩ ، ١٩٨٧ .
- ٩ - حلال ، جميل : " ثلاث انتفاضة الميعة " ، الفكر البعثى ، العدد ١ ، قبرص - نيقوسيا ، ١٩٨٨ .
- ١٠ - ياسين ، بر على : التأثير المحرر ، وكالة أبو هرقة - القدس ، ١٩٧٨ .
- 11 - " Big and little families " Merp report 136-137 washington 1985 .
- 12 - judia - samiria and gaza area statistics , jerusalem , December 1985 .

إن أولى سمات هذا التحول الذى يمر عن نفسه بسيرة تطور الأحداث القائمة يعكس لنا مؤشرات الحسية لاحقاً أبداً تتعلق بجوهر بحثنا ، ألا وهى تأثير التيارات السياسية الإسلامية ومدى مساهمتها بهذا التكثيف والنشاط وعلى أية أرضية شاركت هذه التيارات ، ومن خلال بحثنا نخلص بنتائج محددة تستند إلى الفهم النظرى والبحث الميدانى ، مدعمة فرضيتنا بأن الانتفاضة قد أجهزت التيار الدينى على الدخول فيها ، الأمر الذى تجلّى بالفعل السياسى للتيار الدينى حيث أن مشاركته فى الانتفاضة قد جاءت متأخرة وعاكسة لطبيعة هذه المشاركة كحفظ لواء الوجه . ففى ظل استمرارية الانتفاضة وتضاعفها واتخاذها أبعادها المحددة من الشمولية والاستمرارية ، جاءت مشاركة التيار الدينى حتى يومنا هذا وجودة سياسية ، وإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا التيار يعتبر القطاع مملوكة السياسية ، لذا فليس غريباً استنتاجنا أن مشاركته قد جاءت كحفظ لواء الوجه من جهة ، وحتى يضمن له موقعاً فاعلاً ومؤثراً بالنشاط السياسى فى القطاع من جهة أخرى .

هوامش

- (١) الدينى ، ص ٣٩
- (٢) " خارطة عمليات الارنورا " ، صادر عن دائرة الاعلام . رئاسة الارنورا - فينا .
- (٣) رشاد الدينى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .
- (٤) رشاد الدينى . مصدر سبق ذكره
- (٥) نفس المصدر السابق .
- (٦) د. سمير عبد الله .
- (7) P. 62 , SARAH ROY
- (8) Mandell p. 18
- (٩) أبو حمير الكاتب ص ٨٧ .
- (١٠) رشاد الدينى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .
- (١١) د. سمير عبد الله . مصدر سبق ذكره .
- (12) Judea Samiria and Gaza Anra statistics , je- rusalem 1985 p. 168
- (١٣) زياد أبو حمير . الكاتب مصدر سبق ذكره ص ٨٤
- (١٤) sarah ROY . مصدر سبق ذكره .
- (١٥) (بدون كاتب) Big and little Families , 136 / 137 , P. 13 , 1985
- (١٦) رشاد الدينى . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .

تأثير التيار الديني ..

- ١٩٧٨ . ص ١٩ .
 (٢٦) زياد أبو عمرو . أصول الحركات السياسية في قطاع غزة ١٩٤٨ - ١٩٦٧ . ص ٦٥ ، ٦٦ .
 (٢٧) المستقبل العربي ص ١٥ .
 (٢٨) نفس المصدر السابق ص ٣٢ .
 (٢٩) الانتفاضة مستمرة - مؤسسة بيسان للصحافة والنشر - قيس . ١٩٨٨ الطبعة الأولى ص ١٠ .
 (٣٠) ص البرازيل . أحد مشاريع توطيد اللاجئين أقامه الحكم العسكري سنة ١٩٧٢ بعد أن هدموا منازل اللاجئين في مخيم رفح .
 (١٧) SARAH ROY مصدر سبق ذكره ص ٦١
 (١٨) رشاد المني . مصدر سبق ذكره ص ٢٩ .
 (١٩) د . سمير عبد الله . مصدر سبق ذكره ص ٣٦
 (٢٠) Mandell . مصدر سبق ذكره ص ١٧ .
 (٢١) رشاد المني . مصدر سبق ذكره ص ٣٠ .
 (٢٢) الكتاب عدد ٣٦ ، ٣٧ ص ١٧ .
 (٢٣) جميل حلال ص ١٢ .
 (٢٤) الكتاب العدد ٣٦ ، ٣٧ مصدر سبق ذكره ص ١٧ .
 (٢٥) بر علي ياسين . الثالث المحرم ، وكالة أبو عرفة القدس ،



العلمانية ضرورة حضارية

د . فؤاد زكريا

دخلت

كلمة " العلمانية " تاريخنا المعاصر ، خلال العقدين الآخرين ، من أوسع أبوابه . ولا يعنى ذلك أن أول عهدنا بهذه الكلمة كان فى بداية السبعينيات ، فقد كان للكلمة تاريخ سابق ، فقد جنودها إلى أوائل القرن ، ولكنها أصبحت فى العقدين الآخرين لفظا من أوسع الألفاظ تداولاً ، لا فى الأوساط الثقافية وحدها ، كما كانت من قبل ، بل فى الدوائر السياسية والتأثير الدينية والندوات الاجتماعية والاقتصادية ، ولم يعد يخلو منها كتاب يتناول أى جانب من جوانب الحياة فى العالم العربى والإسلامى المعاصر ، ولا يكاد يظهر عدد من صحيفة أو مجلة عربية معاصرة إلا وكان للحديث عن العلمانية فيه نصيب .

الصحيحة لهذه الكلمة التعمية الخط ، ولا يعود التخط والتضارب فى استخدام الناس لها أمراً مستغرباً .

وسوف آخذ على عاتقى ، فى هذا البحث ، محاولة تبديد الغموض المحيط بلفظ " العلمانية " ، وبيان العوامل التى جعلت الخلط فى استخدامه ، فى حياتنا الثقافية والسياسية المعاصرة ، هو القاعدة ، لا الاستثناء . وأنا على وعى تام بأن محاولتى بأسرها يمكن أن تبدو فى نظر كثير من القراء " منحازة " ، لأننى من المصنفين ضمن " العلمانيين " فى لغة الجدل الثقافى والسياسى المعاصر ، ولكنى أأمل ، فى الصفحات التالية ، أن أثبت أن هذا التصنيف ذاته جزء من المشكلة التى نود تبديد غوامضها ، وأن لصق بطاقة " العلمانية " بلا تمييز على أشخاص محددين أو اتجاهات معينة فى هذه الفترة من تاريخنا ، من أوضاع أعراض المرض الذى نسمى فى هذا البحث إلى تشخيصه .

ولكن المصعب فى أمر هذه الكلمة الواسعة الانتشار أن معظم من يستخدمونها لا يستطيعون أن يحددوا لها معنى دقيقاً ، بل إن المرء قد يقرأها ويتناولها فى حديثه مرات ومرات ، ثم يتساءل بعد ذلك : ولكن ماذا تعنى العلمانية بالضبط ؟ وقد استمعت بنفسى إلى مثقفين على مستويات عالية يطلبون تحديداً وأغلباً لهذه الكلمة ، بعد أن ضاعت المعانى فى أذهانهم وتهمت وغامت وسط ضباب الاستخدامات العشوائية والقوالب الزمقة . ولا عجب فى ذلك كله : فقد تناخلت فى هذا اللفظ أفكار فلسفية وتاريخية وحضارية ودينية ، والأخطر من ذلك أن طريقة استخدام الناس له قد تأثرت بميولهم الأيديولوجية ، فانسابت إليه شحنات انفعالية من التحمس والاستحسان أو من السخط والاستنكار الحاد ، حتى لم يعد لفظاً " محايداً " يستطيع المرء تحديد معناه بالعقل والمنطق ، بل أصبح " الانحياز " ، و" المساء " التحيز " ، والرغبة فى الغفغ من النفس أو السعى إلى تجميع المحصر ، هو الذى يتحكم فيما نضفيه على هذا اللفظ من معانٍ . وفى وضع كهذا يستحيل أن نتجلى المعانى

العلمانية ، بين العلم والعالم :

ثار جدال واسع ، في حياتنا الثقافية المعاصرة ، حول أصل لفظ " العلمانية " . وهل هو منسوب إلى " العلم " أم إلى " العالم " . فإن كان مشتقاً من " العلم " ، يجب أن تكون عين " العلمانية " مكسورة ، وإن كان مشتقاً من العالم ، يجب أن تكون مفتوحة ، وربما يجب أن تكون كتابة اللفظ نفسه هي " عالمانية " . ومن الطريف أن مفكرين من المنسوين إلى المعسكر " العلماني " مثل زكي نجيب محمود ، وآخرين من المعسكر المضاد للعلمانية ، مثل أنور الجندي ومعظم منظري الحركة الإسلامية المعاصرة ، قد انفقوا على الرضخ القاطع لنسبة العلمانية إلى " العلم " ، وأكدوا أن اللفظ منسوب إلى " العلم " .

ولا شك أن الربط بين العلمانية وبين معنى " العالم " أدق من الربط بينها وبين " العلم " . ولو شئنا الدقة الكاملة لفننا إن الترجمة الصحيحة للكلمة هي " الزمانية " ، لأن اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية (أي secular في الإنجليزية مثلاً) مشتق من كلمة لاتينية تعنى " القرن " saeculum .

فالعلمانية إذن ترتبط ، في اللغات الأجنبية ، بالأمور الزمنية ، أي بما يحدث في هذا العالم وعلى هذه الأرض ، في مقابل الأمور الروحية التي تتعلق أساساً بالعالم الآخر . ومع ذلك فإن الشقة ليست بعيدة بين الاهتمام بأمور هذا العالم ، وبين الاهتمام بالعلم . ذلك لأن العلم يعنى الحديث لم يظهر إلا منذ بدء التحول نحو انتزاع أمور الحياة من المؤسسات التي قتل السلطة الروحية وتركيزها في يد السلطة الزمنية . والعلم بطبيعته زمني ، لا يزعم لنفسه الخلود . بل إن الحقيقة الكبرى فيه هي قابليته للتصحیح وتجاوز ذاته على الدوام . وهو أيضاً مرتبط " بهذا العالم " ، لا يمدى معرفة أسرار غيبية أو عوالم روحانية خافية ، ومن ثم فهو يغترض أن معرفتنا الدقيقة لا تنصب إلا على العالم الذي نعيش فيه ، وترك " ماوراء هذا العالم " لأشواط أخرى من المعرفة ، دينية كانت أم صوفية .

فالنظرة العلمية " عالمانية " بطبيعتها ، تنصب على هذا العالم وتركز جهدها على فهم قوانينه . ولم يصبح العلم علماً إلا منذ أن ركز اهتمامه على فهم هذا الكون المنظور ، وترك شئون الآخرة للدين . ورفض أية محاولة للخلط بين الجالين . كذلك فإن النظرة العلمية " زمانية " بمعنى أنها تعترف بأن العلم متغير متطور لا مكان فيه لحقيقة أزلية .

فالعالم ما هو إلا تعبير عن نزوع " هذا الإنسان " إلى فهم " هذا العالم " الذي يعيش فيه . ومن هنا فإننا نعتقد أن الضجة التي أثارت حول استخلاص كلمة " العلمانية " من العالم أو من العلم هي ضجة مبالغ فيها ، لأن كلاً من المنعنيين لابد أن يؤدي إلى الآخر .

هذا هو الأصل اللغوي ، والتاريخي ، لهذه الكلمة التي لم تتداول في لغتنا إلا بوصفها ترجمة لكلمة أجنبية معروفة . ومع ذلك فما أكثر ما أسيء استخدام لفظ " العلمانية " في زمننا الحاضر ، وخاصة على أيدي خصومه ! وإذا كان تفنيد المغالطات التي يرتكبوها خصوم العلمانية - عن عمد أو عن جهل - هو مهمة هذا البحث بأكمله ، فلا بأس هنا من أن نشير إلى نقطتين على قدر كبير من الأهمية فيما يتعلق بالعلمانية المعاصرة . ذلك لأن اللفظ في الأصل تعبير عن وضع حضارى ظهر في أوروبا منذ عصر النهضة ، ومازال هو الذي يميز موقف الغرب من شئون الدنيا والدين حتى يومنا هذا . ولا جدال في أن انتقال اللفظ إلى حياتنا المعاصرة ، في العالم العربي قد تولدت عنه مشكلات خاصة ، وأضفى على الكلمة ذاتها ظلالاً جديدة من المعنى .

هل العلمانية مشروع متكامل ؟

لا بد لنا ، لكي نوضح سمات العلمانية في بلادنا ، من أن نميز بين مرحلتين للعلمانية في عالنا العربي الحديث : الأولى هي العلمانية التي ظهرت في زمن الصدمة الحضارية مع الغرب ، والثانية هي علمانية العصر الحاضر ، أعنى الربع الأخير من القرن العشرين .

ففي أواخر القرن التاسع عشر كان العلم الأوربي قد بلغ أوج ازدهاره ، وكان التفاؤل بانتصار العلم على كل ما يعترض الإنسانية من مشاكل وعقبات يهيء العقول حتى في أوروبا ذاتها ، وبديها إلى استخلاص نتائج بعيدة كل البعد عن دقة العلم ذاته . وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الانبهار على مفكرين كبار في عالنا العربي ، فيؤكدون أن الخلاص من تخلف القرون الوسطى ، الذي كان لا يزال يلازمنا في جوانب أساسية من حياتنا ، لن يتحقق إلا بأخذ النموذج العلماني الأوربي بكل عناصره . ودون أي خوض في تفاصيل الآراء التي قال بها مفكرون مثل سلامة موسى وشلي شميل واسماعيل مطهر ، ودون أية محاولة للحكم عليهم ، فإن تلك العلمانية الأولى ، والأقدم ، كانت تتسم بالسمات الثلاث التالية :

١ - أنها كانت إيجابية ، بمعنى أنها تسعى إلى تحقيق هدف حضارى محدد المعالم ، هو بناء المجتمع على النموذج الأوروبي الحديث .

٢ - وترتبط على السمة السابقة أنها كانت مشروعة متكاملة ، يستهدف تحديث كل جوانب الحياة على النمط الغربى . وبهذا المعنى يمكن أن يُعد " محمد على " أول علمانى حقيقى فى العالم العربى الحديث ، وصاحب أول مشروع متكامل للتنهضة كان قواعده التحديث الشامل على النمط الأوروبي . وكل ما فى الأمر أن علمانيته كانت تتمثل فى ميدان المعاصرة ، أى فى مجالات كالسياسة والاقتصاد والتعليم ، ولم يكن يسانداه فكر نظرى واسع . وإلّا احتاج هذا الفكر إلى ما يقرب من قرن لكى يتطور عند مجموعة المفكرين المذكورين من قبل .

٣ - وأخيرا فقد كانت تلك العلمانية الأولى موجهة أساسا ضد أوروبا . وقد تبدو هذه مفارقة ، ولكن من المعروف أن الهدف المعلن لرواد هذا التيار كان الاقتداء بأوروبا من أجل التحرر من أوروبا . لأن التقدم العلمى والتكنولوجيا الغربى لا يُقهر إلا بتقدم مماثل .

وفى ضوء هذا التحديد لسعات العلمانية فى مرحلتها المبكرة الأولى ، نستطيع أن نلمح ، عن طريق المقارنة والتضاد ، السمات المميزة للعلمانية المعاصرة ، أى المتأخرة . ذلك لأن السياق التاريخى الذى ظهرت فيه هذه العلمانية المتأخرة كان مختلفا إلى حد بعيد . فقد مرت بلادنا بتجارب متعددة فيما بين المرحلتين ، شهدت فيها انتصارات وعانت من هزائم ونكسات على المستوى السياسى والعسكرى والاقتصادى والثقافى . ولم تعد مشكلة التحرر من الاستعمار هى المسيطرة ، بل أصبحت قضية التنمية ، وقدرة المجتمع على تحقيق الحد الأدنى اللازم لبقاء حياته على مستوى معقول ، هى الشغل الشاغل . وتصارعت فى مجتمعنا اتجاهات ليبرالية ويسارية وقرصية ، ولكن التيار الذى اجتذب الجمهور الكبيرة وأثار خيالها وداعبها بأغراض الآمال كان التيار الإصلاسى . ولأسباب عديدة ، لا يتسع المقام هنا لشرحها ، اكتسب هذا التيار الإسلامى بقاءه والتمسك به ، واختطف منها قاعدتها الجماهيرية . وسرعان ما تجاوز الأثر الضيق الذى كانت السلطات الرسمية تعتقد أنها ستحصره فيها ، وتجاوزت طموحاته بإراحل ذلك المستوى المحدود ، الذى أرادته له تلك القوى التى فتحت له الأبواب وأمدته بالموارد المادى والمعنوى ، فلم يعد هدفه ، كما كان يراد له فى مبدأ الأمر ، إسكات الأصوات التى تتحدى بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية - وهى أصوات تنتمى إلى

تيارات سياسية متعددة - وإنما أصبح له مشروعه الخاص ، وأصبح يتطلع إلى بناء دولته الخاصة ، واكتسبت دعوته طابعا شديدا إيجابيا ، شديد العدوانية . وكان من الطبيعى أن يزداد شعور الحركة الإسلامية ويتسع إطارها ، من مجرد دعوة تستهدف تقوية الدور الذى يلعبه الدين فى حياة الأفراد ، إلى المناداة بتجريح المؤسسات ذاتها - وليس الأفراد فحسب - فى الاتجاه الدبنى ، وإخضاع كافة أنظمة المجتمع لسلطة الدين . وهكذا اتجهت شعارات الحركة نحو المزيد من الطموح ، فإذا بها تتحدى بصيغ الدولة ، سياسيا ، بالصيغة الإسلامية ، وهو هدف يقتضى ، بطبيعة الحال ، إعادة بناء التشريع على نطق " الشريعة " الإسلامية . وسرعان ما انتقلت الدعوة إلى الميدان الاقتصادى ، فأصبحت تتحدى بصيغ المؤسسات الاقتصادية بالصيغة الإسلامية ، وتقرن القول بالفعل ، فتنتشى الزلزال أو المصارف الإسلامية ، وشركات توظيف الأموال المتعلقة ، ثم تنتقل بعد ذلك إلى المؤسسات الفكرية والثقافية ، فتفرق الأسواق بطرفان فى الكتب والنشرات والمجلات يستهدف حسب عقول جيل كامل فى قلوبها الخاصة ، بل وتفرض رقابتها بالقوة على الأنشطة الفنية ، فتسحق إقامة المسرحيات والحفلات الغنائية والراقصة ، وتدعو أنصارها - فى بعض حالاتها المتطرفة - إلى مقاطعة التلفزيون ، وتقلب بالزى الإسلامى فى الألعاب الرياضية .. الخ .

اتجهت الحركة الإسلامية المعاصرة إذن إلى المزيد من الفعل الإيجابى ، وإلى المزيد من التوسع والشمول وصب كافة جوانب الحياة وجميع مؤسسات المجتمع فى قلوبها الخاصة . وكان من الطبيعى أن يكون لهذا تأثيره الحاسم على مفهوم العلمانية فى المرحلة المعاصرة من تاريخنا .

لقد أصبحت العلمانية الآن دفاعية قبل كل شئ ، بمعنى أنها تستهدف مقاومة هذا التيار الجارف ، ولا تستهدف بناء مشروعه الخاص ، كما كان حال العلمانية فى أوائل القرن العشرين . إنها الآن علمانية صليبية ، تعرف جيدا مصا لا تريد ، ولكنها لا تتحدر حول هدف إيجابى يحدد لها ما تريد . فالعلمانية اليوم تضم القومى واليسارى والليبرالى والمثقف غير المتحمس ، ويقدّر ما يختلف هؤلاء فى تعريف مفهوم التقدم أو الإصلاح أو النهضة ، وفى تحديد نوع المسار الذى يسمون إلى توجيه المجتمع نحوه ، فإنهم يتفقون جميعا على رفض الأهداف العامة التى يدعو إليها التيار الإسلامى ، ويحددون فى الاقتناع بأن نوع التنظيم الذى يتنادى به هذا التيار لن يحل من مشكلات المجتمع الحقيقية شيئا ، بل إنه لا بد أن يضاعف من حدة هذه المشكلات ، فضلا عما سيؤدى إليه ، عاجلا أو آجلا ،

غير أن مثل هذا الاعتراض لا يرتكز ، في واقع الأمر ، إلا على فهم سطحي لموقف العلمانية المعاصرة . وأية محاولة للفرض في أعماق هذا الموقف لا بد أن تكشف عن صورة مختلفة جذريا : فالعلمانيون المعاصرون ، بكافة فصائلهم وجميع اتجاهاتهم ، يريدون أن يستمر تلك التحولات الجدلية ، ما بين طرف وطرف مضاد ، في حركة المجتمع ، تلك التحولات التي تزكك حيوية المجتمع وقدرته على تجديد نفسه وتصحيح مساره . غير أنهم يريدون ، بكل الإصرار ، أن يستمر الصراع بين أطراف هذه الحركة " بشريا " ، أي أن يدور بين جماعات لا تزعم واحدة نفسها ، على حساب بلسان السماء ، وتكتسب بذلك لنفسها ، على حساب الآخرين جميعا ، مكانة لا تستحقها . ويؤكد العلمانيون أن إقحام " السماء " أو الاستعانة بها من أجل تغليب طرف على طرف يشوه جميع القضايا ويعطل حلولها ويضع الصراعات كلها في إطار زائف ، تسودها الشكليات ويخفى منه الجوهر ولا يبرمه العقل والمنطق والقدرة على الإيمان بالحلول الواقعية الناجمة هو أساس المفاضلة بين تيار وآخر . وواقع الأمر أنه ، مهما كان المدى الذي يستعين فيه التيار الإسلامي بالانحياز إلى الإلهية المقدسة ، فإن هذا التدارك يظل بشريا ، ووجهات نظره هي وجهات نظر آدميين لهم مصالحهم المحددة (وأبسط دليل على هذا ، التباين الشاسع بين عدد كبير من الاتجاهات التي يؤكد كل منها أنه هو وحده الناطق بلسان الإسلام ، لأن صوته لم كان إلهيا بحق لما أمكن حدوث أي اختلاف فيه) . وكل ما يبرمه العلمانيون هو أن ينزل كل طرف إلى ساحة الصراع وهو معترف بأنه يمثل وجهة نظر بشرية تحتل الصواب أو الخطأ ، وأن يدور هذا الصراع على أساس البقاء للأصلح فعلا والأكثر إقناعا والأقدر على الحل ، لا على أساس أن " للسماء " تنحاز إلى طرف واحد دون الآخرين .

وبعبارة أخرى ، فإن العلمانية المعاصرة ، مهما اختلفت اتجاهاتها ، تطالب بتوفير الشروط الصحيحة التي يدور في إطارها أي صراع اجتماعي ، وهي أن يدور هذا الصراع على أرضية بشرية ، وتطالب بأن يتحقق المناخ الصحي والسليم للاختيار الصحيح بين البدائل . سواء أكانت هذه البدائل قومية أم يسارية أم ليبرالية أم حتى رجعية محافظة . وأية دعوة إلى الارتكاز على سند سعادي في هذا الصراع إنما هي تضليل يخفي وراءه رغبة فنية في إلقاء شروط هذا الصراع أصلا .

هذه العلمانية المعاصرة تخوض ضد التيار الإسلامي معركة غير متكافئة منذ السبعينيات وحتى اليوم . ولست أعني بذلك ، بالطبع ، أن هذه الحركة لم تكن قائمة في

من غلبة أسلوب الصراع الدعوى على أسلوب الحوار الديمقراطي .

إن العلمانية المعاصرة إذن ذات سمات تميزها بوضوح عن علمانية المرحلة المبكرة من القرن العشرين :

١ - فهي لا تكون مشروعا متكاملا ينافس المشروعات الأخرى للنهضة .

٢ - وهي لا تقتل مذهبها تقول به مجموعة متجانسة أو متقاربة الاتجاه ، وإنما تضم في داخلها جماعات شديدة التباين في توجهها الأيديولوجي .

٣ - هذه الجماعات المتباينة تشترك كلها في رفض المشروع الذي تقدمه الحركة الإسلامية المعاصرة ، أي أنها تشترك في السمات السلبية بقدر ما تختلف في التوجهات الإيجابية . ويرتبط على ذلك أن العلمانية المعاصرة دفاعية في المقام الأول .

وهكذا نلمس بوضوح الفارق بين التيار الإسلامي المعاصر ، والاتجاه العلماني الذي يتصدى له . فالتضاد بينهما ليس تضادا بين " مشروعين " ، وإنما هناك مشروع إسلامي من ناحية ، ومحاولات دفاعية لتفقد هذا المشروع وبيان نقاط الضعف فيه من ناحية أخرى . وهو ليس تضادا بين أيديولوجيتين ، لأن هناك من جهة أيديولوجية إسلامية (تختلف تياراتها في بعض التفاصيل ، ولكن الاتجاه العام ، والاستراتيجية المعمدة المدى ، متقاربة) ، وهناك من جهة أخرى مجموعة من الأيديولوجيات الشديدة التباين ، التي لا يجمع بينها سوى رفض الحل السياسي الذي يقترحه التيار الإسلامي .

ولا جدال في أن هذا الوصف للعلمانية المعاصرة ، في عالنا العربي ، بأنها " رد فعل " أكثر مما هي " فعل " ، لا بد أن يشير في أفهام الكثيرين اعتراضا له ما يبرره . وهو أن العلمانية بهذا الوصف تقبل ببقاء الأوضاع على ما هي عليه ، وتركز جهودها على إيقاف " التغيير " الذي يدعو إليه التيار الإسلامي . وفي الوقت الذي يتقدم فيه التيار الإسلامي إلى الملايين من أنصاره بدعوة جريئة إلى تغيير أوضاع المجتمع من جذورها ، وهي دعوة تنطوي ، صراحة أو ضمنا ، على رفض جذري لتلك الأوضاع ، يبدو أن كل ما تستهدفه العلمانية هو إسكات صوت هذه الدعوة القوية إلى التغيير ، وبالتالي فإن فكرتها تنطوي ، صراحة أو ضمنا أيضا ، على قبول للأوضاع السائدة .

التيارات الديمقراطية واليسارية في الجماعات بوجه خاص ، بما يعنى أن التيار العلماني قد تلقى ضربات عنيفة ضده من جهاز الدولة الذي عمل بكل الوسائل على ترجيع كفة الجماعات الإسلامية .

بل إن من الممكن القول إنه عندما إنتهى عهد المساندة المباشرة هذا ، أعنى حين أثبتت الجماعات الإسلامية أنها لا تستطيع أن تظل إلى الأبد أداة في يد الحكومة تضرب بها معارضيه الحقيقيين ، وحين استشرت في نفسها القوة التي تغريها بأن تعمل لحسابها الخاص ، ظلت الحكومة تساندها ، ولكن بطريقة غير مباشرة . ففى أشد أوقات الصراع العنيف بين جهاز الدولة وبين التنظيمات الإسلامية النشطة ، كالكتكبير والهجرة ، والجهاد ، والتاجين من النار ، الخ ... كانت الدولة تسخر أجهزتها الإعلامية لنشر برامج دينية تزداد مساحاتها أو ساعات إرسالها بإطراره ، حتى ليحكم القول إنه كان هناك تناسب طردي بين درجة الحدة فى الصراع بين الدولة والجماعات الدينية من جهة ، وبين مقدار اهتمام الدولة بنشر الموضوعات الدينية وإذاعتها على أوسع نطاق من جهة أخرى . وكلما ازدادت حدة المعارك الأمنية أصبحت الدولة أشد حرصا على إنتاج المواطنين ، من خلال أجهزة إعلامها ، بأنها تحارب أفراد أسوأ فهم الدين ، ولا تحارب الدين ذاته على الإخلاق ، وبطبيعة الحال فإن التوسع فى بث برامج الدعوة الدينية ، على مستوى مختلف فى الغالب ، على ملايين القراء والمستمعين والمُشاهدين لابد أن يخدم التيار الإسلامى ، حتى لو كانت بعض الموضوعات المنشورة أو المذاعة تهاجم فصائل معينة منه ، لأن هذا التوسع يؤدي إلى توسيع قاعدة التدين الحرفي التي تستمد منها الجماعات الإسلامية أعضائها . ومعنى ذلك أن الدولة ما زالت تخدم التيار الدينى ، ولكن بطرق غير مباشر ، وقد يكون غير مقصود .

ثالثا : لم تنتكر الدولة لجذورها الإسلامية فى أى عهد من العهود ، ولم تُعرف فى مصر أو فى أى بلد عربى آخر أية حركة علمانية متطرفة تتشابه ، ولو عن بُعد ، بما هو مألوف فى أوروبا أو أمريكا . ومن هنا قرآن الوصف الذى أطلق على العهد الناصرى ، مثلا ، بأنه كان عهدا علمانيا متطرفا منتكرا للإسلام ، ما هو إلا أسطورة لا أساس لها من الواقع أو التاريخ . فقد أنشئت فى ذلك العهد مؤسسات إسلامية جديدة ، ذات نشاط واسع النطاق فى ميدان الدعوة والنشر ، كالمؤقر الإسلامى مثلا ، وكانت العقيدة تحظى بالاحترام الكامل على مستوى التعظيم العام وفى كافة أجهزة الاعلام وخطب المسترلين . وبالطبع فإن المضاديات التي حدثت مع الإخوان المسلمين أساسا هي التي أدت إلى

العقود السابقة ، وإنما الذى أعنيه هو أن الوجدان الراجح للمعركة بين العلمانية المعاصرة وبين التيار الإسلامى ، كما حددنا معالنه من قبل ، قد تبلور بصورة واضحة منذ السبعينيات ، أو إذا شئنا أن نرجع قليلا إلى الوراء - من بعد نسكة ١٩٦٧ .

ولكن ما الذى جعلنا نصف هذه المعركة بأنها غير متكافئة ؟ ومن هو الطرف الأرجح كفة فى عدم التكافؤ هنا ؟ إن الإسلاميين قد دأبوا على القول إنهم هم الطرف المظهد فى هذه المعركة ، ويدللون على ذلك بتلك الانعجارات والمخسومات العنيفة التي تنشب بين فصائل منهم وبين السلطة من حين لآخر ، وتترتب عليها اعتقالات واضطهادات وتعذيب وأحكام بالسجن ورييا بالإعدام . ومع ذلك ، ورغم اعترافنا بالحقيقة السابقة ، ففى رأينا أن عدم التكافؤ هنا يسير لصالح الإسلاميين ضد العلمانيين . وهذا هو ذى الأسباب :

أولا : إن جميع المواجهات التي قمت بين الدولة وبين الإسلاميين كانت مواجهات سياسية ، لم تكن أبدا عقيدية . صحيح أن الطرفين يصفيان على هذه المواجهات صيغة العقيدة ، فتؤكد الدولة محاربتها للظرف الدينى بوصفه تفسيريا باطلا لتعاليم الإسلام ، وتتصدى له بتجنيد عدد من دعايته الذين يعملون على تشفيه من منظور إسلامى بحت ، كما يقوم الطرف الإسلامى من جانبه بانتقاد الإطرا الفكرى الذى يقسم عليه بناء الدولة بوصفـه " علمانيا " أو " وضعا " ، وربما وصف الدولة بذاتها بأنها " كالفرية " أو " جاهلية " . ولكن من وراء هذا المظهر العقائدى تكمن خلافات سياسية حادة هي الأصل والأساس فى جميع المواجهات . ولو لم يكن التيار الإسلامى يشكل تحديا سياسيا - بالمعنى الواسع - للدولة ، ولو كان شديد التطرف على المستوى العقائدى وحده - دون أن يحاول الخروج بدعوته إلى حيز العمل الذى يهدد إحساس جهاز الدولة بالأمان - لولا ذلك لما حدثت أية مواجهة حادة بينه وبين الدولة . ومعنى ذلك أن الصراعات الحامية التي تدور بين تلك الجماعات وبين الدولة لا يمكن أن تتخذ دليلا على اضطهاد الدولة . على المستوى الدينى ، للتيار الإسلامى .

ثانيا : وعلى العكس من ذلك يمكن القول إن الدولة قد ساندت هذا التيار مساندة معنوية ومادية كانت لها نتائج حاسمة فى المرحلة الوسطى من السبعينيات . وقد أصبح من المعترف به الآن أن بعض أجهزة الدولة كانت تسانده الجماعات الإسلامية بالمال والتدريب حتى تتغلب عن طريقهم على

سيف التكفير معلقا على رغبة الطرف الثاني ، دافعا إياه إلى فرض القيود على عقله ، مهما كانت براءة فكره ، وإلى لجم لسانه حتى لو كان هدفة الأعداء خير أمته وصلاح عقول أبنائها .

ولهذه النقطة أهمية خاصة في المرحلة التي تشع فيها المناطرات الكلامية أو المكتوبة بين ممثلي التيار الديني وبين العلمانيين ، فيزعم الأولون أنهم " انتصروا " في الحوار ، مع أنهم في واقع الأمر لم يخوضوا المعركة بقدراتهم الخاصة ، ولم يبذلوا فيها جهدا يذكر ، وإفا خاضها لهم الثراث المتأصل والتدين الراسخ في نفوس الملايين ، وتولى المواجهة بسدلا منهم ، وكل ماقلعه هو أنهم احتموا بهذه القلعة الحصينة ، وتركوها تدافع عنهم . إن المواجهة هنا أشبه بتلك المعارك التي كنا نألفها جميعا في المراحل المبكرة من أعصارنا ، حين يقف أحد الطفلين على عتبة البيت الكبير الذي يسكنه إخوته وأبواه وأجداده وأعمامه ، ويواجه طفلا غريبا هن الحى ، فيستطيع بصيعة واحدة أن يستنفر مشيرته كلها لنصرته ، على حين يقف الآخر مترددا في استخفاف ما يملك من قدرات ، لأن الأرض التي تدور حولها المعركة ليست أرضه ... وبعد هذا كله يزعم الأول أنه هو التفوق ، وهو الذي انتصر !

إن الصراع في مثل هذه الحالة لا يدور بين فكر وفكر ، وإفا بين فكر متردد يبعث لنفسه ألف قيد وقيد ، وبين " سلطة " عاتية ، بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، يستغلها أحد الطرفين بلا انقطاع كلما أعوزته الحجة العقلية ، فيصبح صيحته المعهودة : احذروا الكافر ! وربما تكن بهذا الأسلوب من السيطرة على الساحة ، لأن النبع الذي ينهل منه هو التراث المتأصل في نفوس الملايين ، ولكنه لا يحقق هذه السيطرة بقواه الخاصة على الإطلاق ، ولا يحارب معركته أصلا ، بل يترك سلاح الإيمان المتأصل يحارب له معركته ، ثم يزهو بعد ذلك بانتصاره ويتباهى بتفوقه !

ومجمل القول إن المعركة بين الإسلاميين والعلمانيين تظل على الدوام معركة غير متكافئة على الرغم من الأساطير التي تقال عن " اضطهاد " الفكر الإسلامي " وقمع الأبرياء " أمام الفكر العلماني . وكفى لكي يقتنع المرء بذلك أن يقارن عدد المجلات التي تدرس من الغلال إلى الغلال ، ونشر وجهة نظر الجماعات الدينية المختلفة ، وأن يسأل نفسه : هل توجد في العالم العربي مجلة واحدة خصصت لنشر الفكر العلماني ؟ إن بعض الصحف السياسية قد تدخل من آن لآخر في معركة ضد تيار إسلامي ، ولكنها لو

خلق أسطورة العلمانية المتطرفة في العهد الناصري ، وازدهرت هذه الأسطورة بين أفراد الجيل التالي الذين لم يشهدوا هذه الفترة ، فصدقوا ما تقوله لهم الكتب والنشرات .

وعلى المستوى الفردي لم يعرف أي بلد إسلامي تطرقا علمانيا بالمعنى السائد في معظم بلدان العالم المسيحي ، ولم تظهر كتابات نقدية تسي أية جلور للعقيدة ، من ذلك النوع الذي تخرجه المطابع كل يوم في البلاد الغربية . بل إن أي كاتب ألصقت به صفة العلمانية يراجع ما يكتبه مرارا قبل أن ينشره ، ويحرص دائما على أن يخفى عن نفسه تهمة الكفر التي أصبح الجهلاء يهددون بها كل فكر يسعى إلى إدخال بصيص من النور إلى العقول المظلمة . ولا جدال في أن هناك إرهابا فكريا شاملا في هذا الميدان ، لا قارسه الحكومات بقدر ما يمارسه الرأي العام نفسه ، وعلى من يشك في ذلك أن يحلل مضامين كتابات العلمانيين ونوع الخطاب الذي يستخدمونه من أجل عرض أفكارهم ، وسيجد عندئذ أن كلا منهم يحرص على أن يؤكد براءته ويثبت إخلاصه قبل أن يتفوه بكلمة نقدية واحدة ، بل سيجد أن حجج الغالبية الساحقة من العلمانيين ضد تفسيرات الإسلاميين المعاصرين تستمد كلها من داخل الإسلام نفسه ، وتقدم في إطار يؤكد حرص صاحبها على تأكيد براءته من التهمة التي يعلم مقدما أنها ستوجه إليه .

ولا جدال عندي في أن جميع الاتهامات التي توجه إلى العلمانيين في العالم الإسلامي بالنظر ، أو بأنهم يشكلون ما يمكن تسميته " بتنظيم الجهاد العلماني " (قياسا على التنظيم الإسلامي المتطرف المعروف) - هذه الاتهامات تصدر عن أناس محدودي الثقافة ، ضيق الأفق ، لأنهم لو قارنوا أشد ما يقوله العلمانيون في بلادنا لهجة بأخف مايقال في بلاد الغرب (أو حتى لو قارنوا ما يقال اليوم بما كان يقال في بلادنا في أول القرن العشرين) ، لظهر لهم بوضوح أن بلادنا لا تعرف في المرحلة الراهنة شيئا اسمه التطرف العلماني ، مادامت جلور العقيدة تظل في جميع الحالات مصونة لا تفس .

وأخيرا ، فإن أهم وأقوى مظاهر عدم التكافؤ في المعركة الدائرة بين الإسلاميين والعلمانيين ، هو أن الطرف الإسلامي يستند إلى ذلك التراث الديني العميق المتأصل في النفوس ، ويحتسئ بالفلسفة الدينية ويستمد منها حججه ، ويعمل على حصار الطرف الآخر إذ يصوره بصورة الخارج عن هذا التراث أو المتحدى له . وهكذا نتاج للطرف الأول كل الفرص لكي يصول ويصول ، على حين يظل

كرست للفكر العلماني وحده ، وانخذت من مهاجة فكر الجماعات الدينية هدفاً أوحداً ، لتعرضت هي ومن فيها لأشد الأخطار .

وطبيعة الحال فإن هذا ينطبق ، بصورة أوضح ، على المساحات والأوقات المخصصة للفكر العلماني وللغير المعبر عن وجهة نظر هذا الكاتب أو الفكر الديني أو ذاك في الصحف اليومية ، وفي ساعات الإرسال التلفزيوني والإذاعي ، حتى في أشد لحظات التوتر والخصومة بين الدولة وبين الجماعات الإسلامية .

نقد العلمانية

هناك سوء فهم أساسي يتعرض له مفهوم العلمانية والاتجاه الفكري العام الذي يوصف بأنه علماني ، والذي تشارك فيه تيارات متعددة تختلف فيما بينها حول أمور كثيرة ، وإن كانت تشترك في اقتناعها بأن الصيغة التي يقترحها التيار الإسلامي ليست هي الحل . وقد يكون سوء الفهم هذا مقصوداً أو غير مقصود ، ولكن الاستنتاج الذي لا بد أن يصل إليه المرء حين يقرأ كتابات التيارات الإسلامية - مهما اختلفت اتجاهاتها - عن العلمانية هو أن الموضوع بأسره مشوه إلى حد مؤسف في أذهان أصحاب هذه الكتابات . وستكون مهمتنا في الجزء الباقي من هذا البحث ، محاولة استخلاص مظاهر التشويه وسوء الفهم هذه من خلال تحليل الخطاب الإسلامي المعاصر ، ومن خلال التشرع الدقيق للأسباب التي يؤكد من أجلها الإسلاميون المعاصرون ، وبعض المتعاطفين معهم ، أن العلمانية لا مكان لها في أي مجتمع يدين بأهله بالإسلام .

وفي وسعنا أن نقسم الانتقادات التي توجه إلى العلمانية ، في كتابات الإسلاميين ، إلى فئتين كبيرتين : الأولى انتقادات دعائية لا تقوم على أساس علمي ، والثانية انتقادات ذات مسحة علمية . وسوف نطلق عليها - على سبيل التيسير - اسم الانتقادات الخطابية والانتقادات العلمية ، على الرغم من أن الكثيرين قد لا يرضون عن اللفظين اللذين اخترنا أن نميز بواسطتهما بين هذين الاتجاهين في نقد العلمانية .

الانتقادات الخطابية

لا جدال في أن اختيار لفظ " الخطابية " لوصف هذه الانتقادات يعبر عن الاستهانة بها ، وينطوي ضمناً على

حكم عليها بأنها لا ترقى إلى مستوى النقد القابل للمناقشة العلمية . وهذا صحيح ، ولكن لا ينبغي أن يستنتج منه المرء أن هذه الانتقادات أقل تأثيراً من غيرها . فحقيقة الأمر على عكس ذلك تماماً ، لأن هذا النوع من الانتقادات هو الأوسع انتشاراً في كتابات الإسلاميين المعاصرين وفي خطاباتهم وفي لفهمهم المتداول بوجه عام . والأرجح أن الطابع الخطائي فيها ، أعني الطابع الذي لا يتركز على أي أساس يمكن مناقشته علمياً أو منطقياً ، وإنما يستهدف التشجيع على الرأي المتشدد وإثارة حالة انتعالية ساخطة عليه لدى عامة الناس فحسب ، هذا الطابع هو ذاته الذي أدى إلى انتشارها الواسع بين جمهور أنصار التيار الإسلامي . ذلك لأن التشنعة المغلية ، التي تفرص الجماعات الإسلامية المعاصرة على أن تبنى عليها أنصارها ، تقوم على غرس عادات التسليم والإذعان والتصديق فيها ، وعلى استبعاد النزوع إلى التدقيق والبحث والتحرر في الأمور قبل إصدار حكم عليها ، وتركز على نوع من " المنفعة " المعاصرة : فينقل أ عن ب ، بعد أن يكون ب قد نقل عن ج ، وج عن د ، وهلم جرا ... على أن تكون حلقات السلسلة كلها من أنصار فكرهم . وهكذا ينتشر الخطأ الأصلي انتشاراً هائلاً لأن أحداً لا يكلف نفسه عناء الاستوثاق منه ، وسرعان ما يقدو - من فرط تكراره - أشبه بالديهية التي لا تناقش . وأستطيع القول ، دين أي قدر من التجني ، إن هذا النوع من الحجج الخطابية ، التي تخاطب الانفعال الرخيص أكثر مما تخاطب العقل ، هو الذي يحدد موقف معظم أنصار التيارات الإسلامية المعاصرة من قضية العلمانية .

١ - العلمانية هي اللادينية :

هناك ما يشبه الإجماع بين مفكري التيار الإسلامي المعاصر على الربط بين العلمانية واللا دينية . وهذا في الواقع أقوى أسلحتهم وأشدّها تأثيراً في نفوس الأتباع . فعندما يُعَدُّ الموقف العلماني بأنه معضد للموقف الديني ، تكون القضية كلها قد حُصِّت قبل أن يبدأ أي نقاش . وليس مهماً إن كان هذا الحكم مخالفاً للمنطق وللتاريخ ، لأن هذه مسائل لا يكلف أحد نفسه عناء التفكير الدقيق فيها ، وإنما المهم تشويه سمعة العلمانيين بين شباب يفكر في الوعي والثقافة والنضج والقدرة على التساؤل ، والتلاعب بعقولهم من أجل كسب الأنصار بأرض الأساليب .

ولنتأمل مجموعة غرضية من التعريفات التي يقدمها الإسلاميون المعاصرون للعلمانية ، كيما نستخلص منها الاستنتاجات اللازمة .

أولاً : يعرف الشيخ محمد مهدي شمس الدين العلمانية

كلمة " مادي " في الموضوع ، حين يقال إن العلمانية نهج حياتي مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية " اللادينية " ، وتكاد كتابات الإسلاميين المعاصرين كلها تتفق على استخدام لفظة " المادية " مرتبطا بالعلمانية . وهو استخدام يتم عن افتقار كامل إلى الدقة الفكرية ، وأغلب الظن أنه مغالطة متعمدة ، هدفها الربط بين العلمانية وبين المعاني المستهجنة التي ينطوي عليها لفظ " المادية " في أذهان الناس ، وهو ربط يؤدي دوراً عظيم الأهمية على المستوى النفسي ، لأنه يحشد طاقة هائلة من السخط والكراهية للاضطرورية تنصب كلها على العلمانية والعلمانيين .

ولو تأملنا التاريخ الحديث لأوروبا ، التي كانت مهد العلمانية ، والتي يقول الجميع إنها هي التي صهرتها البنا ، لوجدنا أن تياراتها الفكرية والفلسفية كانت تنقسم إلى تيارين متضادين هما المادية والثالية . بل إن التيار المثالي كان أقوى وأوسع نطاقا بكثير من التيار المادي ، ومع ذلك فقد كسان " الجميع " علمانيين . فديكارت ، أبو المثالية الأوروبية الحديثة ، وكانت ، صاحب المثالية النقدية ، وهيجل ، أكبر المثاليين في التاريخ ، وغيرهم وغيرهم من الفلاسفة والأدباء والمفكرين المرفوقين نسق المثالية ، كل هؤلاء كانوا علمانيين رافضين بصورة قاطعة تدخل الكنيسة أو الدين بوجه عام في التنظيم السياسي أو الاجتماعي للدولة ، ولكنهم كانوا في الوقت ذاته خصوما ألداء للمادية . وعلى ذلك ، فإذا كان صحيحا أن بين العلمانيين بعض أصحاب المذاهب المادية ، فإن المادية لا ترتبط بالعلمانية ارتباطا ضروريا على الإطلاق . فهل يمكن الحكم على تاريخ أوروبا الحديث ، الذي كان كله علمانيا ، بأنه كان كله ماديا أيضا ، على الرغم من كل من ظهر فيها من شعراء وفنانيين ومفكرين روحيين وفلاسفة مثاليين خاضوا معارك قاسية ضد المادية ؟

يبدو أن مفكرى التيار الإسلامى المعاصر يعتقدون أن كل فكر لا ينبع من مصدر دينى لابد أن يكون ماديا . بدليل أن شيخنا الذى اقتنيسا منه التعريف السابق يصف مناهج العلم المنضبطة الدقيقة بأنها " مادية " ، جعلت الإنسان " غريزة " لا روح ولا عقل ولا إرادة ولا طسوح (ص ٧٨) وأحاطه إلى " كتلة متفعلة محيطه " (ص ٧٩) . ويخلص المرفق بقوله : " هذه الفلسفة ، والمعارف الإنسانية التي تأثرت بنظرها المادية المخالصة إلى الإنسان ... ترجمت نفسها في مرحلة التطبيق السياسى والمجتمعى إلى ما يسمى " بالعلمانية " ... هذه الفلسفة المادية الخالصة ... بمنهجها الذى يقرم الإنسان ويختصره في

بأنها : " النهج الحياتى الذى يستبعد أى تأثير أو توجه دينى على تنظيم المجتمع ، والعلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التي تحتربها تلك العلاقات وترتكز عليها . ومن ثم فهو نهج حياتى مادي تكون نتيجة لنمو الفلسفات المادية اللادينية . " (١٠) فلتأمل بعض ما في هذا التعريف ، الذى يبدو في ظاهره بريئا ، من مغالطات :

أ - يحدد التعريف في بدايته نهج العلمانية بأنه يستبعد تأثير الدين في " تنظيم المجتمع " وهو موضوع سياسى ، وربما لا يعترض عليه العلمانيون أنفسهم ، لأنهم يدعون بالفعل إلى الفصل بين الدين والتنظيم السياسى للمجتمع . ولكن التعريف ينتقل من هذا الموضوع السياسى إلى موضوع اجتماعى وأخلاقي ، فيذهب إلى أن العلمانية تستبعد الدين من ميدان " العلاقات الإنسانية داخل المجتمع ، والقيم التي تحتربها تلك العلاقات .. " . وهنا تكمن المغالطة : فعلى سبيل المثال نجد العلماني المتحمس ، في المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الغربية المسيحية ، يرفض توجيه التنظيم السياسى للمجتمع توجيها يرتكز على سلطة الدين ، ولكنه في الوقت ذاته يمتزج برويقه شرعية إسلامية ، أو يعقد زواجه في الكنيسة إلا كان مسيحيا ، ويستشهد بالقيم والمبادئ الدينية ويطلقها في الكثير من جوانب سلوكه الاجتماعى والشخصى ، دون أن يكون في ذلك أى خروج من " علمانيته " .

ب - والمغالطة الثانية تكمن في التلاعب بلفظة " اللادينية " . فالكلمة يمكن أن تعنى : الخارج عن نطاق الدين ، ويمكن أن تعنى : المضاد للدين أو الرفض للدين . ولا شك أن العلمانية ، إذا جاز أن توصف بأنها " لادينية " ، فإنها لا تكون كذلك إلا بالمعنى الأول ، لأن كل ما يرمى إليه هو إبعاد الدين عن ميدان التنظيم السياسى للمجتمع ، والإبقاء على هذا الميدان بشرى بهتا ، تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاجتماعية والاقتصادية ، دون أن يكون لفظة منهم الحق في الزعم بأنها تقتل " وجهة نظر السماء " . أما المعنى الثانى ، أعنى رفض الدين ، فليس من صميم العلمانية في شيء . صحيح أن بعض العلمانيين رافضين للدين ، ولكن من المؤكد أيضا أن كثيرين من العلمانيين متدينون ، وأن كثيرين من المتدينين علمانيون . لأن الدين يظل محتفظا بقداسته في كلتا الحالتين ، ولكنه ينزعه عن التدخل في الممارسات السياسية المثقلة ، مع تنظيمه لجوانب هامة في حياة الإنسان ، كالجانب الروحى والأخلاقي .

٣ - أما المغالطة الثالثة في هذا التعريف فهي إقحام

العربية نفسها على أساس أن تسقط نهائيا وإلى الأبد كل ما يتصل بفكرها وتراثها ودينها وقيمها الثقافية كلها ، وأن تعتنق المنهج العلمي ... (ص ٩)

هنا نجد سلسلة أخرى من المغالطات ، أهمها الادعاء بأن العلمانيين يستهدفون إسقاط الفكر والدين والتراث والقيم الثقافية كلها ، وهو ادعاء يكذبه مجرد استذكار أسماء بعض كبار العلمانيين ، مثل طه حسين والعقاد والمازني وهيك (باشا) ، ممن كانوا باحثين أصلاء في التراث ومدافعين أشداء عن أصالة الذات العربية . والمغالطة الأخرى الفادحة هي وضع المنهج العلمي في تضاد وضخومة مع التراث والدين والقيم الثقافية ، وكأن المرء إذا أخذ بالأول ينهى عليه أن يتخلى عن الآخرين ، وإذا كان حرصا على تراثه ودينه فلزام عليه أن يدير ظهره للمنهج العلمي ... وهي مغالطة لا يرد عليها العلمانيون وحدهم ، بل يرد عليها الإسلاميون أنفسهم ، حين يؤكّدون - عن حق - أن تراثنا العربي الأصيل حافل بتماذج العلماء الذين اتبعوا منهجا علميا كان رائدا في وقته وانضباطه .

ثالثا : ويتوسع الدكتور محمد يحيى في الحديث عن العلمانية بوصفها مرادفة للادينية ، فيؤكد أن الاتجاه العام للتعليم والثقافة في بلادنا كان علمانيا رافضا للدين ، قائلا : " كانت الجامعات والمدارس السائرة في ركاب المذاهب الغربية هي أول من بشر بالادينية في الميدان التعليمي بفصل الدين عن المناهج ... ودراسته كمجرد ظاهرة بشرية وضعية ... وفي مجالات الفنون والآداب جاءت اللادينية مع الأنماط والتضادّج الغربية كالترواية الواقعية والمسرح والحشر الحديث والباليه والسينما ، وذلك من خلال مضامين ورؤى وضعية بحتة لا تفسح أي مجال لتصوير ديني ، ومع هذه المنقولات والتأثيرات سرّت اللادينية إلى جسد المجتمع ككل . " (٣)

هكذا أصبح تعليمنا كله " لادينيا " ، لماذا ؟ لأثمة " فصل الدين عن المناهج " . بهذه العبارة القامضة حكم كاتبنا بالإعدام على نظام تعليمي كامل ، قد يكون بالفعل مليئا بالعيوب ، ولكن عيوره تكمن في أمور لا علاقة لها على الإطلاق بما يقول صاحبه . فكيف يقول بفصل الدين عن المناهج في نظامنا التعليمي الراهن إذا كنا قد تربينا جميعا ، وترى أولادنا من بعثنا ، على دراسة الدين في مختلف مراحل التعليم العام ، فضلا عن المساحة المكانيّة والزمنيّة الكبيرة التي تخصص للموضوعات الدينية في أجهزة الإعلام ، من صحافة وإذاعة وتلفزيون ، وهي بلا جدال وثيقة الصلة بعملية التعليم ؟ لعل ما يعنيه بفصل

هكذا تُختزل الحضارة الأوروبية الحديثة كلها . حضارة شيكسبير وجرته ودياج وبيتهوفن ومبرانت وميكل أنجلو وأينشتاين ، إلى مادية ميكانيكية تغلف كل ما هو روحي أو راقٍ أو رفيع إن كان هذا الاختزال المصيب يصدر لهم في حياتهم من رسالة سوى تأكيد غريزية الإنسان وبهيمنته . ولست أدري إن كان هذا الاختزال المصيب يصدر بدافع الجهل أم أنه مغالطة متعمدة موجهة إلى عقول يعلمون أنها عاجزة عن أن تحاسبهم . ولكن إذا جاز أن العلم ، الذي ازدهر مع ظهور الحضارة الأوروبية العلمانية ، يمكن أن يوصف بأنه مادي ، فماذا نقول عن التواتر الروحية الأخرى ، كالشعر والموسيقى والأدب والفلسفة والفكر السياسي والاجتماعي والتاريخي ؟ ومع ذلك ، فحتى العلم نفسه لا يوصف بأنه مادي إلا من منظور ضيق يتغافل عن أهم جوانبه . فالكشف العلمي عملية روحية من الطراز الأول . حاصل المستحيل أن يوصف العالم الذي يقف عمره في سبيل استجلاء نقطة غامضة معينة ، وإعلاء شأن العقل البشري وتوسيع سلطانه ، ويمارس خلال عمله العلمي أقصى درجات ضبط النفس والتحكم في الإرادة ، من المستحيل أن يوصف بأنه يستهدف اختزال الإنسان إلى " غريزة " ، بلا روح ولا عقل ولا إرادة . وإذا كان العلم يمازس على عالم المسادة (وهذا لا ينطبق على جميع العلوم) فإن الهدف منه قهر عالم المادة والتغلب عليه والسيطرة عليه من خلال إدراك قراتيته .

ثانيا : ولنتأمل حالة أخرى للمغالطات التي يقدمها مفكرو الصعورة الإسلامية عن العلمانية ، وتخضعها للتعليل :

يعرف أنور الجندي العلمانية في مدخل كتاب شخصص لتعد العلمانية (٢) فيقول : " لفظ " علمانية " هو ترجمة للكلمة اللاتينية secular ومعناها في اللغات الأوروبية : لاديني " (ص٧) ، ويلاحظ أولا أن كلمة secular ليست لاتينية بل هي إنجليزية مشتقة من أصل لاتيني ، على النحو الذي أوضحناه في بداية هذا البحث . كما أن الكلمة لا تعني " لاديني " على الإطلاق ، وإنما تعني " زمسي " . وهكذا يبدأ مفكرنا كتابه الكبير بتشويه أساسي ، يجر وراه بالطبع تشويهات أفدح منه . فهو يقول على سبيل المثال : " العلمانية لم تكن قاصرة (هكذا) على أنها دعوة إلى فصل الدين عن الدولة ، وإنما ذلك في تقدير أصحاب الدعوة هي (هكذا) المرحلة الأولى . التي تهيم الفكر والمجتمع جميعا خطوة حاسمة هي علمنة الذات

لاديني .

٧- العلمانية بوصفها مؤامرة :

فى الفكر النظرى والايديولوجى الراجح بين التيارات الإسلامية المعاصرة ، ينتشر التفسير التأمري للظواهر التاريخية والثقافية ، بل والعلمية فى أحيان كثيرة ، على أوسع نطاق . فإزاء كل ظاهرة تسعى تلك التيارات إلى معارنتها ، مؤامرة صليبية أو استعمارية أو يهودية صهيونية أو ماسونية أو اشتراكية ، وهذه الجهات كلها ، فى نظرهم ، مترصصة بالإسلام ، تتحين الفرص للإيقاع به ، بل إن كتاباتهم لتوحى فى أحيان غير قليلة بأن المتحين إلى هذه الجهات جميعا ليس لهم شغل يشغلهم سوى الإسلام والمسلمين ، وأن جهدهم ومالهم وطاقاتهم وفكرهم موجهة كلها إلى عقد مؤامرات وتخطيط مؤامرات للحد من الخطر الإسلامى الماحق ، ولتصفية حساباتهم مع ذلك العدو القديم .

وللمنطق الذى تبرر به هذه النظرة التأمرية هو أن الإسلام قهر أعظم ممالك الغرب ، بدأ من امبراطورية الروم حتى أكبر الدول الصليبية ، عندما كان فى أوج قوته . ومازالت ذكرى هذا النصر الإسلامى العظيم عاتلة فى أذهان الغرب ، فتشل خطرا يمكن أن يتجدد فى أية لحظة . ومن هنا يبذل الغرب جهدا جهيدا كجسا يعمل دين عردة لتجميع القوة الإسلامية مرة أخرى ، وحتى لا يعرض نفسه لخطر آخر . ومع مثل هذا المنطق لن يكون من المجدى أن تشير إلى الفارق الهائل بين عوامل انتصار أمة على أمة فى المصور الوسطى وبين نظائرها فى العالم المعاصر ، وأن توضح أن هذا الانتصار لا يتحقق الآن إلا فى ظل عوامل شديدة التعقيد تُحشد فيها القوى العلمية والتكنولوجية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والعقائدية للمجتمع ، وكلها أمور يختلف فيها العالم الإسلامى تخلفا شديدا ، بحيث يستحيل أن يشكل " خطرا " حقيقيا على الغرب كما كان يفعل فى القرون الأولى من الإسلام . ولن يكون من المجدى أن ترد على أصحاب هذا المنطق بأن ما يهدىبه الغرب من اهتمام فى الوقت الراهن لا يرجع إلا إلى الرغبة فى استكمال السيطرة على العالم الإسلامى الذى يتمتع كثير من أجزائه بثروات هائلة ومواقع إستراتيجية حاسمة . هذه الرواد كلها لن تجدى معهم ، لأن أسطورة العصر الذهبى للإسلام ، الذى يمكن أن يُبحث حيا فى " صخرة " مفاجئة ، ويهود بكل ما كان له من سلطان وتنفق وسيطرة على سائر دول العالم - هذه الأسطورة تحتل فى أذهان الإسلاميين المعاصرين مكانة يستحيل أن يزحزحها منها أى منطق متماسك أو أية

الدين عن المتابع . هو أننا لم نعد ندروس فى مهادنا الكيمياء الإسلامية أو علم الفلك الإسلامى أو الجيولوجيا الإسلامية ، ولم تطبق الدعوة إلى " أسلمة العلوم " ، وهى دعوة تتردد بقوة فى كثير من الأوساط الإسلامية المعاصرة ، بدليل ذلك الراجح الهائل الذى يلقاه " الطب الإسلامى " فى هذه الأيام . ولو صبح هذا التفسير ، أو هذا " الاجتهاد " ، لما كانت لدى من إجابة على هذه الدعوة سوى الإشارة إلى الحقيقة البسيطة التى تقول إن العلم ينهى أن يلتصص حيث يحرز أعظم تقدم له ، ولا أظن أن أعظم تقدم وصل إليه العلم المعاصر كان فى العالم الإسلامى !

أما الإشارة إلى أن الدين أصبح يُدرس فى نظامنا التعليمى " كمجرد ظاهرة بشرية وضعية " ، فهى واضحة الطللان ، لأن أى كتاب مدرسى أو تعليمى فى كافة أرجاء العالم الإسلامى لا يجرؤ على الاقتراب من هذه المنطقة المحرمة . وبالحق كانتنا الفاضل يقدم إلينا نموذجًا واحدًا لكتاب تعليمى يدرس الدين بوصفه مجرد ظاهرة بشرية !

وأخيرا ، فإن النص الذى اقتبسناه لكاتبنا ينطوى على عدم بلصم الفنون التى تتصلق روح الإنسان الحديث وتلهيها ، إذ يصفها كلها بأنها " لادينية " ، ويطلبنا بالاستغناء عن الرواية الواقعية (يقصد نجيب محفوظ طبعًا ، الذى أحل دمه فى الآونة الأخيرة واحد من أمراء الدعوة الإسلامية المشهورين) ، وعن المسرح والشعر الحديث والباليس والسينما لأنها تتمصل على " سرمان اللادينية فى جسد المجتمع ككل " . ويبدو أن جواز المرور لأى عمل فنى هو أن يكون قائما على " تصور دينى " ، ولما كان من المستحيل تصور " باليه إسلامى " مثلا ، فلابد من إلغاء مثل هذه الفنون أو صيغ ما يمكن صيغها بالطابع الدينى ، حتى تصبح فنونا مشروعة ، أو فنونا شرعية .

وفى ضوء هذا الرأى ، الذى يقول به واحد من الإسلاميين لم يُعرف عنه أنه من المتطرفين ، تكون إحدى جرائم العلمانية سعيها وراء هذا النفس من التور الذى تصفيه الفنون والآداب على حياة الإنسان ، ولا سيما حين ترتكز هذه الفنون والآداب على رؤية بشرية . وهكذا تند الدعوة ، من مجال الشريعة التى ينهى أن تحمل محل أى قانون يضعه البشر ، إلى مجال العلوم التى ينهى استبعادها أو ابتعادها عن الإطار الإسلامى . وأخيرا إلى مجال الآداب والفنون ، التى ينهى إدانتها وتحريرها مادامت ترتكز على موضوعات بشرية " وضعية " ... ومجمل القول إن كل ما يضئ روح الإنسان وعقله يصعب مدانا لأنه علمانى ، ومادام علمانى فهو

حقيقة صلبة من حقائق العصر .

هذه النظرة التآمرية تتجلى ، بصورة مباشرة ، في موقف الإسلاميين المعاصرين من العلمانية . فهناك ما يشبه الإجماع بينهم على أن العلمانية مؤامرة على الإسلام ، وأن لهذه المؤامرة مصدراً أجنبياً ، وأن دعاة العلمانية في العالم الإسلامي إما مشاركون بوعي في هذه المؤامرة ، وإما أدوات ساذجة في أيدي القوى الأجنبية التي تتآمر على الإسلام .

ولنتأمل بعض النماذج لهذه النظرة التآمرية إلى العلمانية :

« يقول أنور الجندي " إن الدعوة العلمانية هي نتاج يهودي تلمودي أصيل كان له أبعد الأثر في الفكر الغربي " (٤) وهو يربط بصورة قاطعة بين العلمانية وبين الماسونية ومخططات التلمود والثورة الفرنسية وعصر التنوير ، وكلها التجهات تستهدف " إخراج اليهود من الجيتو ، والحصول على حق المواطنة ، كمقدمة للوروب إلى الحياة الفكرية والاجتماعية والسيطرة عليها " . (٥) وتظل هذه النظرة التآمرية سائدة في كتاب أنور الجندي من بدايته إلى نهايته ، ويظل مركز المؤامرة هو ذلك الأخطبوط الكوني الذي تتج من كل شروق العالم ، والذي يمر منه مفاهيم غامضة ، كالتمردية والماسونية ، وهي مفاهيم لا دور لها سوى إحداث نوع من الرعب أو التوتر في أذهان الشباب ، يمد بالضرورة إلى كل ما يرتبط على هذه المؤامرة العالمية من نتائج ، وعلى رأسها العلمانية بالطبع . وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة من أمثالنا دهشتهم من إقدام الثورة الفرنسية في هذه المؤامرة ، ومن القول بوجود هدف مشترك لجميع بين التمردية وبين عصر التنوير ، مع أن هذا الأخير لم يكن له من هدف سوى تحرير العقول من الخزعبلات التي كانت تمشش فيها بفضل معتقدات غريبة على رأسها التمردية ، وربما أبدى أصحاب العقول المتواضعة هؤلاء مزيداً من الاستغراب حين يجهلون مفكراً واسع الانتشار ، يقرأ له عشرات الآلاف من الشباب يتجهلون وخشع ، لا يرى في الثورة الفرنسية وعصر التنوير سوى أنهما أطباق مزينة من الحقائق لليهود ، ويقب عن ناظره قماراً كل ما كان لعصر التنوير من أثر على وثقائهم واجتماعي شكل منعطفاً حاسماً في تحرير العقل البشري من الزهم والخرافة ، ويعد الطريق لانتطالته الجبارة في القرنين التاليين ، كما يقب عن ناظره ذلك التأثير الهائل للثورة الفرنسية - مهما كانت سلبياتها - على تحرر الإنسان سياسياً واجتماعياً ، وطول طبقة أكثر استنارة محل طبقة التلا - الإقطاعيين التي كانت مسيطرة حتى ذلك الحين ، وتهدد

الطريق أمام الشعوب للثورة على أمراءها لكي تنال حريتها ببدونها بدلاً من أن تنتظر ما يجره به عليها الحكام المستبدون . كل هذه أمور لا قيمة لها في نظر كاتينا ، وكل ما يهنيه هو أن عصر التنوير والثورة الفرنسية قدما إلى اليهود بعض الحقوق ، ومن ثم فها جزء من المؤامرة الكونية اليهودية الماسونية التي تحمكت وما زالت تتحكم في مصائر البشر في كافة أرجاء هذا العالم الفسح .

« ويقول د. محمد يحيى : " الفكرة العلمانية إذن هي بنت تلك الخطوة الرابعة التي أسسها بالتغريب والاستعمار الثقافي ، وهي إحدى دعائم هذه الخطوة ، وتهدف من خلال الهجوم على الدين وفضله من شتى نواحي الحياة والمجتمع إلى إحداث فراغ عقائدي وفكري قلوه بعد ذلك فلسفات ونظريات القرب ... بل وتشغله بعد ذلك عقيدة القرب نفسها ، وهي المسيحية . فلا عجب في أن تكون العلمانية هي الفراغ الأول للتشهير الصليبي " (٦)

هنا تتكرر السمات التي لاحظناها من قبل بشأن التفسير التآمرى للعلمانية ، ولكن شكل المؤامرة يختلف ، فهنا تهدف المؤامرة ، من خلال الهجوم على الإسلام ، إلى إحداث فراغ عقائدي يمدد الطريق لحلول المسيحية محل الإسلام ، وهنا هرهوف " تلك الخطوة الرابعة التي أسسها بالتغريب والاستعمار الثقافي " . ولنتناول الآن أن ننصع هذا النص لشئ من التحليل المنطقي ، ومع إدراكنا منذ البدء بأن مثل هذه الأحكام توجه إلى أناس قلست أظافره المنطقية - إن جاز التعبير - منذ بدء انتابهم إلى تيار من التيارات التي يمر هذا الكاتب وأمثاله عن وجهة نظرها .

١- الملاحظة الأولى هي أن زميلاً آخر للكاتب ، ينتسب إلى التيار نفسه ، بل هو قطعاً أعلى منه مرتبة وأرسخ قدما في هذا التيار ، وهو أنور الجندي ، قد وصف المؤامرة العلمانية بأنها يهودية لتسوية ، ودافع عن هذه الفكرة طوال كتابه ، على حين أن كاتينا الحالي يصفها بأنها تبشيرية صليبية تستهدف إحلال المسيحية محل الإسلام . فأي التفسيرين تصدق؟ ألا ينهض على مفكرى التيار الإسلامى أن يتفاهراً فيما بينهم ، لكى تستقر على رأى حول مصدر هذه المؤامرة العلمانية المخيرة ، وهل هي يهودية التلمود أم مسيحية التبشير ؟

٢- والملاحظة الثانية هي أن الكاتب نفسه قد دأب طوال كتابه ، على تسمية العلمانية " باللايدنية " ، بل إنه في الصفحة نفسها التي اقتبسنا منها النص السابق يرى في هذه التسمية هي التعبير الأنضل عن معنى العلمانية . فإذا كان

أسس خطابية ودعائية كذلك التي ناقشناها في الجزء السابق صحتنا . بل إن هناك فئة أخرى من الانتقادات تلجأ إلى حجج يمكن أن تصرف بأنها علمية وتاريخية ، بمعنى أنها تعبر عن وجهة نظر تتضمن حداً أدنى من التسامح والانساق ، وتستند مناقشة عقلية وعلمية تكشف عما فيها من أوجه الصواب والخطأ . وسوف نعرض الآن لأهم هذه الانتقادات ، التي هي أكثر جدية بما لا يقاس ، من الانتقادات الخطابية السابقة . وفي اعتقادنا أن مصير العلمانية الحقيقي يتوقف على قدرة العلمانيين على مواجهة هذه الحجج التي تصطبغ بالصيغة العلمية والعقلية . والمحور الذي تدور حوله جميع الانتقادات العلمية الموجهة إلى العلمانية هو الربط بينها وبين ظروف المجتمع الأوروبي في مرحلة معينة من تاريخه ، ومن هنا فإن مناقشة هذه المسألة من جميع أوجهها هي ، في رأينا ، ذات أهمية حاسمة بالنسبة إلى هذا الموضوع بأسره .

هل العلمانية ضرورة أوروبية فحسب ؟

يؤكد نقاد العلمانية أنها الجأء في الفكر ظهر في المجتمع الأوروبي تعبيراً عن ضرورة تاريخية مرتبطة أوثق الارتباط بالظروف الخاصة التي مرت بها أوروبا في مرحلة انتقالها من المصور الوسطى إلى العصر الحديث . ولكن هذه الضرورة التاريخية لا تسري إلا على مجتمعاتها وحده ، أما المجتمعات الأخرى التي لم تمر بظروف مماثلة لظروف أوروبا ، فلبست على الإطلاق ملزمة باعتناق العلمانية ، بل إنها لم اعتنقها ، لكانت في ذلك محاكية لأوروبا بطريقة يهائية تتم عن انعدام الشخصية واختفاء الإحساس بالكرامة . فالعلمانية جزء لا يتجزأ من التاريخ الأوروبي . يرتبط ارتباطاً عضوياً بالظروف الخاصة التي مرت بمجتمع معين ، ومن ثم فمن الخطأ الفادح افتلاعها من تربتها الأصلية وزدعها في تربة أخرى لم تكن في أي وقت مهبةة لاستقبالها ، أو مضطرة إلى الأخذ بها .

هذا التمييز بين ظروف أوروبا عند ظهور العلمانية في عصر النهضة وظروف العالم الإسلامي المعاصر ، يتركز على تحليل تاريخي لأوضاع المجتمعين في هذين العصرين . ففي عصر النهضة كانت أوروبا تكافح من أجل التخلص من ذلك الجمود الفكري والعقلي الذي استسبه به حياتها في المصور الوسطى (وهي أطول فترات التاريخ الأوروبي وأقلها تفهماً وإبداعية) . وكانت العقبة الكبرى التي تحول دون انتقال أوروبا إلى صميم العصر الحديث هي الكنيسة : فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا هيئة قائمة بذاتها ، ذات نفوذ واسع وسلطة طاغية ، وكان لها كيانها الرسمي

يؤمن بأن العلمانية مرادفة للادينية ، فكيف يقول إن هدف المؤامرة العلمانية إحلال دين محل دين ؟ ألم يكن الأجدر به حتى يتراقر لديه الحد الأدنى من التسامح المنطقي - أن يقول إن هذا الهدف هو ، مثلاً ، إحلال عقيدة بشرية محل العقيدة الإسلامية ، أو إنه إفراغ العقل البشري من العقائد كلبية ، وجعله مكتفياً بما يشعره نفسه من ميادى- وقرانين ؟

هل يستطيع كاتب يحترم عقله ، ويعرف أن لدى قرائه حداً أدنى من التفكير المنطقي ، أن يقول في صفحة واحدة إن العلمانية مرادفة للادينية ، ويقول في الوقت ذاته إن العلمانية هي النزاع الأولي للتشهير الصليبي ؟

٣ - وإذا تركنا المنطق الواضح جانباً ، واستشهدنا بالواقع الحالي والسوابق التاريخية الماضية ، فكيف يمكن أن تكون العلمانية ذراعاً للتشهير الصليبي ؟ لقد ظهرت العلمانية في أوروبا ، كما يعترف الجميع ، وضمنهم الكاتب نفسه ، كرد فعل على طغيان الكنيسة ووقوفها في وجه التطور الاجتماعي والعلمي في الغرب . فهل ترضى الكنيسة ، التي هي بغير شك راعية التشهير ، بأن تستعين في مهنتها هذه بنزاع تسعى إلى هدمها ؟

إن الهدف من اختيار هذه الأمثلة وإضعافها للتحليل ليس تقدماً في ذاتها ، أو نقد أصحابها ، وإنما هو نقد ذلك النمط الفكري الذي ينتشر على أوسع نطاق بين الإسلاميين المعاصرين . ولا شك في أن التهاوت المنطقي والعلمي لهذا النمط الفكري يدل على أن كتاب التيارات الإسلامية المعاصرة لا يكتبون لجمهور لديه الحد الأدنى من الحس النقدي ، ومن الثقافة العامة التي تسمح له بكشف مغالطاتهم . فهذا المستوى الهابط في الخطاب الإسلامي المعاصر يفترض جمهوراً مطيعاً ، مصدقاً لكل ما يقال له ، لا يقرأ سوى كتب التيار الإسلامي نفسه ، ولا يفكر لحظة واحدة في أن ما يقرأه من هذه الكتب يحتاج إلى مراجعة أو نقد . ومن هنا كان من مصلحة هؤلاء الكتاب ترويض جمهورهم حتى يمكن أن تروج كتاباتهم السطحية بين هذا الجمهور . وهكذا تكتمل أطراف الحلقة : فالجمهور غير الواعي يروج الكتابات السطحية ، والكتابات السطحية تزيد من تعذيب الوعي لدى الجمهور . أي أن الكاتب يخلق جمهوره ، والجمهور يخلق كاتبه .

الانتقادات العلمية

لا تتركز جميع الانتقادات الموجهة إلى العلمانية على

وتربيتها الهرمي الخاص ، وكانت تعطى نفسها حق التدخل في أمور الدنيا إلى جانب أمور الدين . وهكذا فإن الفلاسفة والأدباء المجدد اضطروا إلى مواجهة سلطة الكنيسة بوصفها العقيدة الكأداء في وجه التقدم .

غير أن أشد الفئات معاناة من تدخل الكنيسة وسعيها إلى الهيمنة الشاملة كانت فئة العلماء . ففي ميدان العلم ونظرياته الجديدة - وخاصة النظرية الكبرنيكية - التي تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وليست ثابتة وإنما تدور حول الشمس - كانت أعنف المواجهات مع الكنيسة ، وبين العلماء ومعتنقي آرائهم الجديدة كان العدد الأكبر من ضحايا استبعاد رجال الدين . وهكذا كان تقدم أوروبا رهناً بالوقوف ضد هيمنة الكنيسة ، وكان الحد من سلطة رجال الدين شرطاً أساسياً لنهضة الفكر والعلم والفن في أوروبا ، ولانطلاق المجتمع الأوروبي ، خلال عده من القرون يقل عن أصابع اليد الواحدة ، إلى أفاق رحبة جعلت الحضارة الغربية تحتل بسرعة مكانة الصدارة بين مجتمعات العالم الحديث .

وتعنى الحقبة الشائعة في تفنيد العلمانية فتقول إن العلمانية كانت ، بهذا المعنى ، ضرورة أساسية من ضرورات التقدم في المجتمع الأوروبي . غير أن العالم الإسلامي لم يشهد شيئاً من تلك الأوضاع التي جعلت العلمانية ضرورة محتمة في أوروبا . فالإسلام لم يعرف هيئة توازي الهيئة الكنسية الرسمية ، ولا يعرف منصباً رسمياً يحتل قمة الهرم الدنيوي كمنصب البابا ، ولا أتباعاً من رجال الدين تندرج مراتبهم في هرم محدد المعالم . ولم يعرف الإسلام - هكذا تقول الحقبة - اضطهاداً للعلماء ، ولم يشهد محاولات لعرقلة البحث العلمي . ومن ثم فإن الأسباب التي جعلت العلمانية مرحلة ضرورية في التاريخ الأوروبي ، لا وجود لها في التاريخ الإسلامي ، السابق أو المعاصر . وعندئذ تصبح الدعوة إلى العلمانية في العالم الإسلامي المعاصر محاكاة للغرب على غير أساس ، ويكفي الحكم على أصحابها بأنهم منبهرون بالقرب دون أن يهتموا فهم طبيعة مجتمعهم .

هذه ، بقدر كبير من الإيجاز ، هي الخطوط الرئيسية لتلك الحقبة التي تفند الدعوة العلمانية في العالم الإسلامي المعاصر باعتبارها دعوة مستوردة غريبة عن روح مجتمعاتنا وجزءها الأميل . والحقبة ، كما يرى القاري ، شديدة الإغراء ، وهي تبدو حجة حاسمة لا تكفي بتفنيدها رأي خصمها ، وإنما تضعهم في مركز حرج وتصورهم بصورة هزيلة تدعو إلى السخرية . ولقد كانت قوتها الظاهرة هذه هي التي جعلتها ترد على أنسن الجميع . فالكلمة يؤمنون بها ويرددونها بانتعاش تام . وحين أقول الكل ، فإنني لا أعني

فقط المفكرين الإسلاميين . يختلف اتجاهاتهم ، كالفرازي والقرضاوي والجندي وشمس الدين وعبد الوهاب ، وإنما أعني أيضاً مفكرين لم ينشئ فكرهم من أصول إسلامية خالصة ، بل كانت الثقافة الغربية مكوناً أساسياً من مكوناته ، مثل عصمت سيف الدولة ومحمد عبد الجباري وحسن حنفي .

ومع ذلك ، فإن هذه الحقبة ، التي تبدو في نظر هؤلاء جسيماً غير قابلة للتفنيد ، هي في رأي حجة باطلة في مجملها وفي جميع تفاصيلها . وسأحاول فيما يلي أن أبرهن على صحتها ما أقول .

١ - الإسلام والمؤسسة الدينية :

أول عناصر المقارنة بين الأوضاع التي ضحت ظهور العلمانية في أوروبا المسيحية ، وبين أوضاع العالم الإسلامي ، هو أن أوروبا كانت طوال العصور الوسطى خاضعة لمؤسسة دينية رسمية هرمية البنية ذات هيمنة هائلة على المجتمعات الأوروبية ، على حين أن الإسلام لم يعرف مثل هذه المؤسسة الدينية ، ولا توجد فيه هيئة تقدر بدور الوساطة بين الإنسان وخالفه . فهو لا يعرف رجالاً للدين بالمعنى السائد في الغرب ، وإنما يعرف " علماء دين " فحسب ليست لهم أية سلطة تتعدى نطاق اجتهادهم الخاص في أمور الدين .

وبطبيعة الحال فإن المقارنة التفصيلية مستحيلة ، وخاصة إذا أجريت بين ظروف أوروبا عند نهاية العصور الوسطى وظروف العالم الإسلامي الحالية . فإلى جانب القرون الأربعة التي تفصل بين الفترتين - وهي القرون الأربعة ذاتها التي شهدت تطورات حضارية تفرق ما عرفته البشرية منذ بداية تاريخها - هناك الاختلاف الهائل بين الأسس التي قام عليها كل من المجتمعين . ومن هنا فمن المتوقع ، ومن الطبيعي ، أن نجد اختلافاً واضحاً بين وضع القائمين على أمور الدين في كلا المجتمعين .

غير أن القول بأن الإسلام لا يعرف ، ولم يعرف ، مؤسسة دينية على الإطلاق ، هو قول ينطوي على قدر غير قليل من الإسراف . وما لم يعرف الإسلام مؤسسة دينية مماثلة للمؤسسة البابوية الكاثوليكية ، وهذا كما قلنا أمر طبيعي ، ولكنه كان ولا يزال يضم سلطة دينية قوية مسموعة الكلمة مرموقة الجانب ، يرمى شئونها وسهرها على حمايتها رجال متخصصون في أمور الدين ، ولها في كثير من الأحيان سلطة على الأجهزة التنفيذية في الدولة . فالأزهر ، على سبيل المثال ، مؤسسة دينية ، يحتل قسماً شيخ الأزهر ، الذي كان - قبل أن يخضع منصبه لمطالب السلطة السياسية في العقود الأخيرة - أكبر الشخصيات

الكاثوليكية ، لغوياً ، يعبر عن معنى الشئ الذي لا يخرج عن نطاقه شيء . ولم يحدث الانقسام المنسوب إلى الحضارة الأوروبية إلا بعد نضال طويل ، ظلت خلاله السلطة البابوية تحاول بقدر استطاعتها أن تتحكم في الدنيا بقدر ما تتحكم في الدين . ومعنى ذلك أن فكرة شمول الدين لأمر الدنيا ليست شيئاً يفتض به الإسلام . كما يعتقد نقاد العلمانية المعاصرون ، بل إن المسيحية قد عرفت حق المعرفة . أما الاعتقاد الشائع بين نقاد العلمانية في بلادنا ، والقائل إن المسيحية لا تنظم شئون الدنيا ، ولا تتضمن الأحكام الدينية اللازمة لذلك ، فهو اعتقاد مغرط في التبسيط ، يحاول صياغة التاريخ على النحو الذي يلائم أغراض أصحابه . ومحققة الأمر أن كل من يتابع تاريخ أوروبا في العصر الوسيط يدرك بسهولة مدى سعى الكاثوليكية إلى إتمام العقيدة المسيحية في كل صغيرة وكبيرة ، ومدى الجهد الذي بذلته السلطات الدينية فيها من أجل فرض هيمنتها على جميع التفاصيل في حياة الناس العامة والخاصة . وبعبارة أخرى فإن كلمة المسيح " اعط ما لقصر لقصر وما لله " ، التي يستشهد بها كثير من خصوم العلمانية المعاصرين للتدليل على أن المسيحية كانت تؤكد ثنائية الدنيا والدين ، ولم تكن تسعى إلى تنظيم شئون الدنيا ، بل كان جهدها كله منصّباً على حكم مملكة الله . هذه الكلمة لم تكن تُسر على هذا النحو في العصور الوسطى الأوروبية ، ولم يكن المقصود منها على الإطلاق أن تتخطى الكنيسة عن دعوتها إلى الهيمنة الشاملة للدين . ولم تتمكن أوروبا من تحرير نفسها من هذه الهيمنة إلا بعد ذلك النضال المرير التي خاضه مفكروها وعلمائها وبعض رجال الدين فيها طوال فترة لا تقل عن قرتين من الزمان .

فإذا كان النزوع إلى الشمول حقيقة مؤكدة في تاريخ المسيحية - خلال قرونها العشرة الأولى على الأقل - فإن أوضاع مسيحية العصور الوسطى لم تكن تختلف في أساسياتها عن الأوضاع السائدة في الإسلام . وبالطبع هناك تفاصيل كثيرة تتباين فيها العقيدتان ، وذلك على الأقل لاختلاف الهيئة الاجتماعية اختلافًا كبيراً ، غير أن الاتجاه العام نحو الشمولية كان مشتركاً بينهما ؛ ومن ثم فإن أحد الأسباب التي برزت ظهور العلمانية في أوروبا يمكن أن ينطبق بدوره على الأوضاع السائدة في العالم الإسلامي .

٤ - موقف السلطة الدينية من العلم :

لعل أشهر الحجج التي يستند إليها خصوم العلمانية في العالم الإسلامي هي الحجة القائلة إن العلمانية كانت لها ضرورتها في أوروبا . منذ عصر النهضة ، لأن المؤسسة الدينية أثبتت هناك عداوتها السافرة للعلم الحديث ، وحاربت

الدينية التي تتمتع بتجبريل وتوقير في كافة أرجاء العالم الإسلامي . وهيئة الافتاء . وعلى رأسها مفتي الديار ، وكذلك هيئة كبار العلماء ، قتل بدورها سلطة دينية لا جدال فيها ، يُطلب رأيها في الأمور الهامة . ولا تنفذ أحكام الإعدام إلا بعد تصديقها عليها . ولا ير أي تعديل في قوانين هامة - مثل قانون الأحوال الشخصية - إلا إذا أقرته . وفي المذهب الشيعي المعاصر ، يمثل هذا الوضع بصورة أوضح ، حيث يظهر الترتيب الهرمي على نحو لا تخفنه العين ، بادناً من الملا وماراً بحجة الإسلام ومنتهياً إلى آية الله وآية الله العظمى . ومنذ الثورة الإيرانية أصبح لهذا الترتيب الهرمي سلطة ، في إدارة كافة شئون الحكم . وبما نالت سلطة الباباوات في العصور الوسطى .

وطوال التاريخ الإسلامي كانت هذه السلطة الدينية قائمة ، وكانت أحياناً تستخدم مكانتها وهيبتها من أجل الدفاع عن مبادئ الدين الأصلية ، فيؤذى ذلك إلى مصائدات قد تكون حامية مع الحكام من خلفاء وسلطين وأمرأ . وأحياناً أخرى تضع نفسها في خدمة الحاكم وتصدر له من الأحكام والفناوى ما يقدم سنداً شرعياً لتصرفاته ، حتى لو كانت جائرة أو طائشة . وامتد ذلك حتى اللحظة الراهنة من تاريخنا : حين أصبحت الكتب والنشورات تعرض على هيئة دينية منشقة عن الأزهر ، تلك حق مصادرة أي نتاج فكري أو أدبي أو علمي يتعارض مع تفسيرها الخاص للدين .

ولو تحقق الطلب الذي تنادي به الجماعات الإسلامية المعاصرة ، وتم تطبيق الشريعة الإسلامية بدلاً عما يسمونه بالقوانين الوضعية ، لأصبح من المحتم أن تظهر على مختلف المستويات مؤسسات دينية تفوق في قدراتها التنفيذية سائر مؤسسات المجتمع ، ولابد عندئذ أن يصبح لعمر عبد الرحمن أو حافظ سلامة أو السماوي ، وكل من يساندهم ويدعمهم ، سلطة في الدولة الجديدة لا تقل - إن لم تزد - عن سلطة المكاشي في السودان أو خلخالي في إيران .

إن الكتاب المعاصرين الناقدين للعلمانية على أساس أنها مرتبطة بظروف أوروبا الخاصة وحدها ، لا يخلون من تأكيد التمييز بين وضع المسيحية في العالم الغربي ، الذي كان منقسماً إلى سلطة زمنية وسلطة روحية ، ووضع الإسلام الذي لا يعرف تمييزاً كهذا ، والذي يوجد بين ما هو زماني (أي الدنيا) وما هو روحي (أي الدين) . ولكن الأمر الذي يغفل هؤلاء هو أن كاثوليكية العصور الوسطى في أوروبا كانت بدورها شاملة للزمني والروحي ، تسعى إلى حكم هذا العالم والعالم الآخر معاً ، بل إن اسم

الشكلية للإسلام .

وقد يقال أيضاً إن تلك النظريات كانت تنطوي على نتائج تهدد القيم الدينية تهديداً خطيراً . ولكن ، حتى لو صح هذا الدافع ، فمادام تقول عن كثوف علمية محايدة لم تكن تستهدف المساس بالدين من قريب أو من بعيد ، كالفنسة الروائية وأطفال الأنابيب ؟ إن أمثال هذه الكشوف ما زالت تحتاج إلى مشاركة هيئات دينية عليا قبل أن تصبح مشروعة في المجتمع الإسلامي . وكلنا نذكر كيف أن بعض هذه الهيئات أفتت في البدء بتحريم الإلتهاب عن طريق الأنابيب ، ثم عدلت عن رأيها فيما بعد ، حينما انتضح لها أن هذا الأسلوب يمكن أن يحاط بجميع الضمانات التي تحول دون الخلط بين الأسباب ، وإنه في الوقت ذاته يؤدي خدمة إنسانية جليلة لأسر يستحيل عليها الإلتهاب بالأساليب الطبيعية .

والذي يهتما في هذا كله هو أن هناك بالفعل سلطة دينية تتدخل في الأمور العلمية ، وتحفل كشوف العلم والتكنولوجيا أو تحرمها وفقاً لمعايير دينية خالصة . ولربنا الآن في معرض تبهم هذا التدخل ، ولا يمتينا إن كان صواباً أم خطأ ، بل إن كل ما نره إنتهائه هو أن تلك القوة التي يتردها خصم العلمانية وكأنها دينية لا تتأش ، والقائلة إن أوروبا لجأت إلى العلمانية تخلصاً من تدخل المؤسسة الدينية الرسمية - مثله في الكنيسة - في شئون العلم وتقولها في وجهه كشوفه الجديدة ، على حين أن الإسلام لا يعرف مؤسسة دينية كهذه ، ولم يشهد تدخلاً باسم الدين ضد العلم - هذه القوة لا تعدو في نظرنا أن تكون وهماً كبيراً ألقننا أنفسنا به حتى نجد مبرراً لاستبعاد مبدأ العلمانية من جذوره . وحقيقة الأمر أن الأسباب نفسها التي أدت إلى ظهور العلمانية في أوروبا قائمة في مجتمعاتنا الإسلامية ، مع فارق أساسي هو أن محاربة الكنيسة الأوروبية للعلم كانت بالغة الضاروة في بدايات عصر النهضة ، أي في وقت كان العلم الحديث فيه لا يزال يخفو خطراته الأولى ، وكان الجهل أقوى سيطرة وأكثر شهوعاً في المجتمع بأسره . أما نحن ، فما علرنا إذا عدنا إلى محاربة النظريات العلمية باسم الدين بعد أربعة قرون صنع العلم خلالها المعجزات ؟ وما علرنا حين نجد أنفسنا عاجزين في جميع المراسم الدينية الهامة عن الاحتفاء على بدايات الشهور القمرية . أعني عاجزين عن الاعتراف بقدرة الحسابات الفلكية على تحديد هذه البدايات ، في الوقت الذي أخذ فيه الإنسان يتطلع إلى استيطان الكواكب البعيدة ؟ وكيف نسمح لمقولتنا بتصديق الزعم القاتل إن الهيئات الدينية في العالم الإسلامي لا تعترض طرق العلم ، إذا كانت تلك

كشوفه الجديدة بضاروة ، ومن ثم فإن المجتمع الأوروبي - الذي خاض تجربة رائدة شديدة الخصوية في ميدان الكشف العلمي منذ عصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، كان لزماً عليه أن يصل على إقصاء المجال أمام التقدم العلمي الحديث عن طريق الحد من سلطة الكنيسة وتأكيد مبدأ العلمانية . ومن الواضح أن هذه الحجية لا تكتسب قيمتها إلا إذا أضف إليها وجهها الآخر ، وهو أن المحاصرة الإسلامية لم تشهد انطفاءاً للعلم على أيدي رجال الدين ، وأن العلاقة بين العلم والدين فيها كانت علاقة تسامح وتفاهم متبادل ، ومن ثم فإن الأسباب التي دعت إلى ظهور العلمانية في أوروبا لا وجود لها في عالم الإسلام .

على أنه ، إذا كان الوجه الأول لهذه الحجية ، الخاص بالوضع في أوروبا ، صحيحاً ومؤيداً بشهادة التاريخ ، فليست أدري كيف أقتنع أصحاب هذه الحجية أنفسهم بصحة الوجه الثاني ، الذي ينفي حدوث أي تصادم بين الدين والعلم في ظل المحاصرة الإسلامية . فمادام يقول هؤلاء عن المدن التي ألقت بالمعتزلة ، وابن رشد ، والسهريدي ، والحلاج ، على سبيل المثال ؟ ألم يكن رجال الدين ، بمسورة أو بأخرى روا - الانطفاد الذي حل بهؤلاء المفكرين ؟ وهل كانت الصورة هنا تختلف كثيراً عن صورة انطفاد العلم والفكر كلما خرج عن خط الكنيسة المرسوم في المصور الوسطى الأوروبية ؟

قد يقال إن تلك الأوضاع كانت سائدة في العالم كله في المرحلة السابقة على العصر الحديث ، وإن الأمور اختلفت في العالم الإسلامي الحديث . ولكن ماذا نقول عن الانطفاد الذي لحقه رجال الدين ، أو مؤسسة الأزهر ، بطله حسين ، وعلى عبد الرزاق ، ومحمد أحمد خلف الله ، وكثير غيرهم من الباحثين والمفكرين ؟ أليس هذا دليلاً على أن الصدام بين المفكر أو العالم وبين السلطة الدينية ما زال على أشده في المجتمع الإسلامي في صميم العصر الحديث ؟

وقد يقال إن الحالات السابقة تتعلق بشخصيات كانت تتحدى مبادئ دينية أساسية ، وكان الصدام معها محترماً . ومع عدم اعترافنا بصحة هذا الدافع ، فإننا سنجد الوضع مماثلاً في تعامل رجال الدين الإسلامي مع كثير من النظريات العلمية والفكرية الحديثة . فما زال دارين ولرويد حتى اليوم موضوعين في القائمة السوداء ، لدى جميع المفكرين الإسلاميين ، وبخاصة رجال الدين منهم ، وما تزال تعاليمهما ونظريتهما تلقن كل صباح وصداً على أيدي أشخاص لم يقرأوا عنهما إلا ما كتبه شركاؤهم في الفكر . بل إن مجرد الإشارة إلى اسميهما ، ومهما اسم ماركس بالطبع ، يحد من الحمرات في أكثر البلاد قسكاً بالتعاليم

يتصورون أنها مجرد نتاج مباشر لتسرد الأوروبيين على مواقف كتيستهم الكاثوليكية في العصور الوسطى ، يخفون جهر العلمانية وتعلقون بمشروها . فالعلمانية الأوروبية لم تكن حركة رافضة للدين بل دليل أن الدين لم يخفف من أوروبا ، والغرب بأكمله ، بعد أربعة قرون من اتهاج المبادئ العلمانية في كافة الميادين . وإنا كانت العلمانية رافضة لأسلوب معين في التفكير كان يتمسك به رجال الدين في ذلك العصر ويستخدمون سلطتهم الجبارة من أجل فرضه بالقوة . فما هو هذا الأسلوب الذي تصدت العلمانية لرفضه وما عناصره ؟

إن أول وأهم ما كانت ترفضه العلمانية الأوروبية هو أسلوب التفكير بالسلطة . وهو الأسلوب الذي كان مبرراً لتفكير العصور الوسطى . والمقصود بالتفكير بالسلطة ، ألا يواجه المرء المشكلات ، أو الظواهر المطلوب بحثها ، بصورة مباشرة ، وإنا يستشهد بما قيل عنها في كتب مقدسة أو على ألسنة الشخصيات المشهورة في الماضي بوجه خاص . ومن الواضح أن التفكير بالسلطة يسد الطرق أمام أية مناقشة منطقية أو علمية ، إذ أن من يفكر بهذا الأسلوب لا يقبل أية أدلة أو براهين ، وإنا يمتنع جمهوره أمام سلطة النص أو أقوال الشخصية المشهورة ، وعلى هذا المجهور أن يسلم بهذه السلطة ، وألا تعرض للتهام بالهرطقة أو التجديف . والشال المشهور على ذلك هو موقف رجال الدين من النظرية الفلكية الجديدة التي تقول بأن الأرض ليست مركز الكون وإنما متحركة ، إلخ ... فقد كان تفسير رجال الدين هؤلاء - تنصرون دينية معينة تقول إن السماء كسد - رفضت " عن الأرض وإن كل ما حول الأرض من أجرام سماوية يدور حولها بينما تظلي هي ثابتة في موضعها . وإن الكون كله قد سخر لخدمة الإنسان ، ومن ثم فإنه يحتل مركز الكون ، والأرض التي يعيش عليها تحتل مكانة عائلية . كان تفسيرهم لهذه التنصرون هو الأساس الذي ارتكزوا عليه من أجل إنكار النظرية الجديدة واضطهاد القائلين بها . وبطبيعة الحال فإنهم لم يحاولوا مناقشة الأدلة التي تركز عليها النظرية بطريقة علمية ، وإنا وضروا الإنسان وفي سلطة النص ، وسلوهو بالتالي حرته في التفكير وفي الوصول إلى الحقائق بنفسه .

هذا التفكير بالسلطة يجر وراءه مجموعة من النتائج التي تحول دون حدوث أي تقدم علمي أو فكري أو اجتماعي حقيقي : كالاعتقاد بأن المرء يملك الحقيقة المطلقة . وإن البشرية كلها تنقسم إلى أهل الحق (الذين ينتسب إليهم صاحب هذا الاعتقاد بطبيعة الحال) وأهل الباطل (وهم الآخرون جميعاً - مع أن كلا منهم يؤمن طبعاً بحقيقته

الهيئات لا تزال حتى هذه اللحظة عاجزة عن إبداء الثقة في العلم في أمر ضئيل الشأن مثل ظهور الهلال في مطلع الشهر المرئي ؟

٣ - الإسلام وعقلية العصور الوسطى :

أما العنصر الثالث في تلك الحجة التي تربط بين ظهور العلمانية وظروف أوروبا الخاصة في نهاية العصور الوسطى ، وترى أن هذه الظروف غير قائمة في حالة الإسلام . فتركز على التمييز بين تاريخ أوروبا ، الذي شهد عصراً قديماً مزدهراً وعصراً وسطياً متخلفاً (على الرغم من أنه كان أطول العصور كلها زمناً) وعصراً حديثاً بلغ فيه التقدم أقصى درجاته ، وبين التاريخ الإسلامي الذي لا يسير وفقاً لهذا الترتيب . فالعصور الوسطى الإسلامية كانت هي العصور الذهبية في التاريخ الإسلامي ، وما يقال عن ضرورة الأخذ بالعلمانية تحرراً من عقلية العصور الوسطى هو كلام خاضع لوجهة النظر الأوروبية إلى التاريخ ، أي أنه محاكاة لأوروبا في مجتمع كان له مساره المختلف عن مساره .

أول ما نلاحظه على هذه الحجة هو أنها تربط بين ظهور أي مذهب فكري وبين الأصل الذي نشأ منه ، وكأن هذا المنصب ينفي أن يظل متديماً بأصله الأول أبد الأبدن . فإذا كانت العلمانية قد نشأت حقاً في ظروف عصر النهضة الأوروبية ، فما الذي يمنع من أن تكون ، من حيث المبدأ ، قابلة للتطبيق في ظروف أخرى ؟ إن كل مبدأ أحدث نقطة تحول في حياة البشرية ، كان في بدايته مرتبطاً بزمان ومكان ومجتمع معين ، ولكنه سرعان ما تحول إلى مكتسب بشري عام ، وأصبح ملكاً للإنسانية جمعاء . وما أشبه الذين يسعون إلى تقييد العلمانية بظروف أوروبا الخاصة في عصر النهضة - ما أشبههم من يرفضون تطبيق المبادئ الديمقراطية في العالم الإسلامي بحجة أن الديمقراطية كلمة يونانية الأصل تنتسب إلى صميم الحضارة الغربية وجدها ، ومن ثم فإن الدعوة إليها في مجتمعاتنا الإسلامية إنما تتطور على محاكاة وترجمة واقتراب . ولا مجال في أن الشروا التي عانتها المجتمعات الإسلامية الحديثة من جراء الاستبداد والحكم المطلق - الذي يكتسى في أحيان غير قليلة برداء الدين - تكفي لإقناعنا بأن مبدأ عظيم كالديمقراطية لا يصبح أن يظل إلى الأبد مرتبطاً بالأصل الذي نشأ فيه . وإن التجربة الطويلة أثبتت قدرته على التحول إلى مبدأ أساسي في شئون السياسة والحكم يمكن تطبيقه بنجاح - بعد إدخال التعديلات اللازمة - على أي مجتمع بشري .

ومثل هنا يقال عن العلمانية . ذلك لأن أولئك الذين

يغير طريقته في النظر إلى الأمور . ولا يصدق هنا علينا فحسب ، وإنما نستطيع أن نجد أمثلة لتفكير العصور الوسطى في معظم دول العالم الثالث من غير المسلمين ، بل إن كثيراً من المفكرين السوفييت الذين لم يكن في استطاعتهم ، حتى عهد قريب ، أن يعرضوا آراهم في موضوع ما دون الاستشهاد في كل صغيرة وكبيرة بأقوال ماركس ولينين ، كانوا يعيشون في ظل عقلية العصور الوسطى ، حتى لو كان الموضوع الذي يعالجونه يتعلق بمصر النضال . ومن هنا فإن جهود جورباتشوف تمثل بالنسبة إلى هؤلاء حركة إصلاح فكري - بقدر ما هي إصلاح سياسي واجتماعي - توازي ما قامت به النزعة العلمانية في أوروبا عند أفول العصور الوسطى .

إن الأسلوب السائد بين الأصوليين الإسلاميين المعاصرين ، عندما يواجهون أي موقف جديد ، هو " قياسه " على نص من النصوص ، أو البحث عن حالة مشابهة له في كتابات الأئمة والفقهاء ، فإن لم يجدوا لم يكن هناك مفر من " الاجتهاد " ، ولكن مع التزام روح النصوص والأحكام الشرعية . وكل من درس شيئاً عن تاريخ الحضارة يعلم أن منبع " القياس " هذا هو أول ما ثار عليه الأوروبيون حيث أرادوا أن ينفضوا عنهم غبار العصور الوسطى ويشقوا لعقولهم طريقاً جديداً . صحيح أن " القياس " يختلف نوعه وتفاصيله في الحالات ، ولكن الروح واحدة : إذ أن المرجع الأخير في الحالتين هو تلك المعرفة المسبقة التي يفترض أنها هي المرجع والسند في بحثنا عن أية حقيقة أو في حكمنا على أي موقف جديد .

ألسنا ، في عالمنا الإسلامي المعاصر ، محتاجين إلى من يقول لنا ، كما قال كبار مفكري عصر النهضة وأوائل العصر الحديث لمعاصريهم : إذا كانت الطبيعة أمامكم ، ومشاكل الناس والعالم أمامكم ، فلماذا ترجعون في كل شيء إلى النصوص ؟ ولماذا تتخلون من الفكر المروث سلطة لا تتناقش ؟ ولماذا لا تواجهون المواقف الجديدة بعقولكم ، التي يستحيل أن يكون الله قد حكم عليها بأنها أعجز وأضعف من عقول القدماء ؟

إن التحليل السابق انتهى بنا إلى نتيجتين على جانب عظيم من الأهمية : الأولى أن العصور الوسطى ليست مرحلة لها موقع زمني محدد فحسب ، وإنما هي حالة ذهنية يمكن أن تتكرر في مجتمعات كثيرة ، وفي أزمنة متعددة ، بل إن لها أمثلة واضحة في صميم عصرنا الحاضر . والثانية أن السمات المميزة لهذه الحالة الذهنية لا يزال الكثير منها قائماً في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ، وعلى رأسها

المطلقة الخاصة به () ، وكذلك الاعتقاد بأن دور العقل ثانوي أو هامشي ، وبأن التفكير وهم ظاهري . وبأن الاعتماد على التجربة والحيرة والممارسة علامة قصور ، لأن أرفع الحقائق هي تلك التي تأتي من السلطة العليا .

والآن ، لنسأل أنفسنا : هل العصور الوسطى ، بهذا المعنى ، حالة أوروبية خاصة ، أم أنها قابلة للتطبيق على نطاق أوسع بكثير من أوروبا ذاتها ؟ إن لهذا السؤال أهمية حيوية : فعليه يتوقف قبولنا للعلمانية بوصفها ضرورة لا غناء لنا عنها في عصرنا الحاضر ، أو رفضنا لها بوصفها محاكاة لأوضاع كانت سائدة في أوروبا ولا علاقة لها بعالمنا الإسلامي .

والإجابة التي أؤمن بها إيجاباً تاماً ، واعتقد أنها تمثل نقطة حاسمة في معالجة هذا الموضوع ، هي أن العصور الوسطى ليست مرحلة تاريخية أو زمنية فحسب ، وإنما هي أيضاً حالة ذهنية . فلو نظرنا إليها بالمفهوم التاريخي أو الزمني لقننا إنها تنتمي إلى حضارة معينة ، غربية عنا ، في مرحلة معينة من تطورها . ولكننا لو تأملناها من حيث هي أسلوب في التفكير لوجدنا أنها حالة قابلة للتكرار في مجتمعات كثيرة ، وأن العصور الوسطى ليست تلك المرحلة التي انقضت منذ أربعة قرون أو خمسة فحسب ، وإنما هي أيضاً وضع نجده له نظائر في صميم العصر الذي نعيش فيه . فكل من يفكر على أساس أنه يملك حقيقة مطلقة ، ويضع حاجزاً بين هذه الحقيقة وبين قابلية المناقشة والتدقيق ، وكل من يتخذ حججه سداً وحيداً من الاستشهاد بالنصوص أو اقتباس أقوال القدماء أو الرجوع إلى السلف الصالح ، يفكر بعقلية العصور الوسطى ، حتى لو كان يعيش على مشارف القرن الحادي والعشرين .

إن الحاجة إلى تجاوز العصور الوسطى لم تكن ملحة في عصر النهضة الأوروبية فحسب ، بل إن ما فعلته العلمانية في أوروبا ، من تحرير للعقول من الاستشهادات والاقتباسات والارتكان المطلق إلى سلطات فكرية لا تناقش ، إذاً يمثل حاجة دائمة تتكرر في مختلف العصور والبيئات . فلكل مجتمع عصوره الوسطى ، حتى في صميم عصرنا الحاضر ، ولكل مجتمع حاجته إلى تجاوز الفكر السلطوي ومواجهة المشكلات مباشرة بنطق العقل ومشاهدات الحس وخبرة الممارسة والتجربة . والمسلم المعاصر الذي لا يعرف كيف يناقش وضع المرأة ، مثلاً ، إلا من خلال النصوص والروايات المتواترة عن السلف الصالح ، دون أن يتأمل الأوضاع الفعلية والمشكلات الراهنة للمرأة المعاصرة ، يعيش في العصور الوسطى ويحتاج إلى ثورة فكرية شاملة كسما

العلمانية ضرورة حضارية

العصر ومواجهة مشكلاته بمنطق وتفكير معاصر ، يكشفون بغير شك عن استقلالية واعتمادا على الذات لا جسدال فيها . وأكبر الأساطير : في رأينا ، هو تلك الأكلوتية التي ردها خصوم العلمانية وصديقا أتباعهم بلا تفكير ، وهي أن العلمانيين يدعون إلى السر في ركاب الفكر الغربي ، ويستمدون الحلول لمشكلاتهم من نظريات جاءت بها الحضارة الأوروبية ، وأنهم بالتالي تابعون معتمدون على الغير . فكل ما يريده العلماني هو أن يسير في مركب التقدم ، وأن يبحث عن أحدث الأفكار وأقنرها على مواجهة مشكلات العصر . وليس في دعوته ما يحتم على الإطلاق مجارة الأوروبيين في أساليبهم وممارساتهم وأفكارهم ، وإنما قد يتلاقى مع الأوروبيين - دين تصمد ودون تنظيم - مسبق - في سعيه إلى تطبيق المنهج العقلي والمنطوق الدقيق ، وفي رفضه لسلطة القدما ، على عقول المحدثين . ولكن جوهر دعوته هو استقلالية التفكير لا تبعيته .

وخلاصة القول إن العلاقة بين التراثين والعلمانيين ، من حيث مدى استقلال كل طرف أو تبعيته ، تُعرض علينا بطريقة مقنونة مظلمة . وهذا التضليل يظهر بكل وضوح إذا ما أوجزنا المسألة في عبارة واحدة . وهي أن التراثي لا يفكر إلا عن طريق غيره ، بينما العلماني لا يفكر إلا بنفسه .

٤ - العلمانية والتراث :

يتصور خصوم العلمانية أنهم هم وحدهم حماة التراث ، وأن العلمانيين يدعون إلى دهمه ويستمدون مقومات تفكيرهم من حضارة غربية عن حضارتنا . ويرتب على ذلك اعتقاد واسع لديهم بأننا لا نستطيع الحفاظ على هويتنا والتمسك بجذورنا إلا برفض العلمانية . ونحن نأمل أن تكون قد أثبتنا في مناقشتنا السابقة أن العلمانية إنما هي في أساسها تعبير عن منهج معين في التفكير لا يتنهي أن يكون مرتبطاً بالغرب ، وأنها تمثل احتياجاً فكرياً دائماً يمكن أن يظهر في أي مجتمع يحاول كسر نطاق السلطة العقلية والانتقال إلى مرحلة التفكير المستقل . فإذا كان الأمر كذلك ، كان معناه فك الارتباط الذي يقول به هؤلاء المحصوم بين العلمانية وبين الحضارة الغربية .

ويظل لدينا بعد ذلك الشئ الثاني من هذا النقد ، وهو القول بأن العلمانية شرط ضروري للحفاظ على التراث . والواقع أن مجموعة القيم العقلية التي قلنا من قبل إنها تشكل قوام العلمانية ، أغنى قيم العقلية وروح النقد والنزاهة المنطق العلمي والاستقلال عن السلطة الفكرية ، ليست على الإطلاق قيماً تنفرد بها الحضارة الغربية (كما

التفكير بالسلطة ، والاعتقاد بحقيقة واحدة مطلقة هيى " حقيقتنا " الخاصة ، وكل ما عداهما بطلان ، والاحتكام الدائم إلى النصوص وإلى أقوال القديما ومواقفهم بدلاً من المواجهة المباشرة للمشكلات .

وهذا يعني أن الأسباب التي دفعت أوروبا إلى الأخذ - يبدأ العلمانية ماثلة بوضوح في عالمنا الإسلامي المعاصر . وعنى أيضاً أن الفكرة التي يرددها الجميع على وجه التقريب ، وهي أن العلمانية نتاج لطروف انفردت بها أوروبا في مرحلة معينة من تطورها ، هي فكرة لا تقوم على أساس .

وفي إطار التحليل الذي نقول به ، تكون العلمانية ضرورة لازمة لكل مجتمع يتراجع فيه التفكير المستقل ويحل محله التفكير العاجز الذي يرتكن دائماً على مصدر خارجي ، ويرى نفسه أشد قصوراً من أن يستطيع مواجهة المشكلات بنفسه . وبهذا المعنى لا تكون العلمانية على الإطلاق مبدأ مستورداً من الغرب ، وإنما هي مبدأ أصيل تحتاج إليه جميع المجتمعات البشرية إذا وجدت نفسها تواجه صراعاً بين استقلالية الفكر وسلطوته .

وتؤدي الفكرة التي نقول بها الآن إلى نتيجة قد تبدو غريبة للوهلة الأولى ، ولكنها تفرد مفهومة ومعقولة تماماً في ضوء التحليل الذي قدمناه من قبل . هذه الفكرة هي أن الآلية يتنهي . أن تعكس فيما بين الاتجاه العلماني والاتجاه السلطوي التراثي الذي يسمى نفسه إسلامياً . فالوضع الشائع لدى أصحاب الفكر التراثي هو أن يصفوا العلمانيين بأنهم تابعون لحضارة غربية عنهم ، وأنهم مقلدون يستوردون مبادئهم الأساس من الغرب ، بينما يصفون أنفسهم بالأصالة وبالتفكير المستقل الذي يرفض المبادئ المستوردة ويعود دائماً إلى جذوره التاريخية والحضارية . وفي رأي أننا لو أمتنا الفكر لوجب أن نقلب هذا الوضع رأساً على عقب . ذلك لأن التراثيين ، في عجزهم الدائم عن مواجهة الحاضر بنطقه الخاص ، وفي اضطرابهم المستمر إلى استخلاص أسس تفكيرهم من المبادئ السائدة في عصور سابقة ، هم الذين يكشون عن عجز واضح عن الاستقلال ، ويعلنون بلا مواراة يهيمتهم لأجيال تغلغلها عنهم قرون عديدة . صحيح أن هذه الأجيال ليست غريبة عنا ، ولا تنتمي إلى حضارة غير حضارتنا ، غير أن الحالة الذهنية للشخص الذي يهرع إلى نص قديم لكي يستصدر منه حكماً على أي موقف جديد يواجهه ، هي في حقيقتها حالة الشخص التابع ، الذي يخشي التفكير في الأمور بنفسه ويعجز عنه . وفي مقابل ذلك فإن العلمانيين ، الذين يدعون إلى الاندماج المباشر في

هذه الحركة المزدوجة نحو إحياء الماضي من جهة ، ونحو القفز إلى المستقبل من ناحية أخرى ، تبدو شديدة التناقض من وجهة النظر الشكلية التي تسود لدينا في تلك الصيغة المشهورة : " الأصول (التراث) أو المعاصرة " . ولكن أوروبا لم تحبس عقلها في إطار ثنائية كهذه ، بل كسرت هذا التناقض ، أو على الأصح تجاوزته ، وبقد ما أصبحت تؤكد مبادئ العقلانية والعلمانية في عصرها الحديث ، حرصت في الوقت ذاته على كشف أدق تفاصيل تراثها وبحث الحيوية والتجديد في أوصال ماضيها القديم . وما زالت الحضارة الأوروبية (التي تمنى هنا الغرب بأسره) تدهش العالم وتواجهه بالتجديد المستمر الذي لا يدع للإنسان لحظة يلتقط فيها أنفاسه ، وتعاكف في الوقت ذاته على تحليل تراثها الثقافي القديم والتصق فيه إلى حد لا نجد له نظيراً في أية حضارة أخرى ، دون أن تنمعه علمانيته الراسخة من العكوف الدائب على تراثها .

وعلى ذلك فإن العلمانية لا يتعين ، من حيث المبدأ ، أن تكون رافضة للتراث ، والنضاد المزعوم بينهما لا يعدو أن يكون أسطورة من الأساطير الباطلة التي ينشرها خصوم العلمانية . غير أن جوهر الخلاف بين الموقفين هو أن العلمانيين ، حين يبنون اهتمامهم بالتراث ، لا يفكرون على الإطلاق في إعادة صياغة حياتهم وفكرهم على مثاله ، على حين أن جوهر الدعوة السلفية الجديدة في بلادنا هو الهجرة من الحاضر إلى الماضي ، واستخلاص المبادئ الأساسية التي تروجه الحياة من تلك الشلل العليا التي كانت سائدة - أو يقال إنها كانت سائدة - في عصور ماضية تمثل بالنسبة إليهم الحلم والأمل .

إن العلمانية ، مهما تمصقت في التراث ، تظل تضعه في إطاره التاريخي ، وتربطه بظروف الزمان والمكان التي حددت معالها . وهي لا تقع أبداً في خطأ الاستعاضة عن الحاضر ، مهما كان هؤلاء ، براء الماضي ، مهما كان مجيداً . ولذلك كان موقف العلمانيين من التراث جامعاً بين الحفاظ عليه وتجاوزه ، بل إنها ترى أن التراث لا يسان ولا يحتفظ إلا من خلال عملية النقد والتجاوز . وعلى سبيل المثال ، فإن الرياضيات التي استوعبت ، في وقت ما ، كشوف جابر بن حيان ثم تجاوزتها ، قد صانت تراث جابر على نحو أفضل بكثير مما يفعل أولئك الذين يعتقدون أن المبادئ العامة للعلم القديم مازالت صالحة للتطبيق حتى عصرنا الحاضر (كما يفعل جميع المتحمسين " للطب الإسلامي " ، على سبيل المثال) . ولو نظرنا إلى الأمر بشئ من الموضوعية ، لتبين لنا أن اختزان التراث بعيداً عن إسطاره التاريخي ، هو الذي يؤدي حتماً إلى دهمسه (على

يقول نقاد العلمانية ، الذين يمتحنون تلك الحضارة - من حيث لا يدرون - شرفاً لا تستحقه) ، بل إن لهذه القيم أصولاً في صميم الحضارة الإسلامية بدورها . فعداة العلمانية المعاصرون في العالم الإسلامي لا يتعين أن يكونوا نسخاً مشوهة من المفكرين القريبين المحدثين ، وإنما هم بالأحرى امتداد لتراث المعتزلة والفارابي وابن رشد وابن الهيثم . ومن المؤكد أن هؤلاء الآخرين بدورهم كانت لهم معاركهم ضد أنصار التقليد الحرفي بالنص والخضوع الكامل للسلطة ، وربما خاضوا هذه المعارك تحت راية الصراع بين " العقل والنقل " أو محاولة التوفيق بين " الحكمة والشريعة " . وهي بالطبع مصطلحات لا تُستخدم في عصرنا الحاضر ، ولكن جوهر الحركة الفكرية واحد ، بل إنه يبدو أحياناً أن هؤلاء القدامى قد خاضوا معاركهم في ظل ظروف أفضل من تلك التي يخوض فيها العلمانيون المعاصرون معاركهم ضد السلفية والتراثية على أعتاب القرن الحادي والعشرين .

والواقع أن أحداً من العلمانيين لا يفكر في الدعوة إلى قطع جميع الجسور مع الماضي . ربما كانت هذه الدعوة قد ظهرت لدى بعض علمائنا " أوائل القرن ، أما في الوقت الراهن فإن الفكر العلماني لا يدبر ظهيرة للتراث بأي معنى من المعاني . بل إن بعضاً من أهم المؤلفات العربية المعاصرة التي عالجت موضوع التراث واتخذت منه موقفاً واعياً ، قد كتبها مفكرون علمانيون . وليس هذا بالأمر المستغرب ، لأن من يدور إلى التفكير في مشكلات العصر من خلال منطلق الخاص ، لا يتعين على الإطلاق أن يكون داعية إلى مراجعة المستقبل بغير جذور من الماضي ، وليس للتعارض بين الموقفين من وجود إلا في أوهام أولئك الذين يحترفون التجرع والتشنيع .

ولدينا مثال لعدم التعارض بين العلمانية والاهتمام بالتراث في موقف الأوروبيين أنفسهم ، الذين يحترف الجميع بأنهم هم أشد شعوب الأرض تحمساً لمبدأ العلمانية . ففي الوقت نفسه الذي انتشرت فيه الدعوة إلى العلمانية في عصر النهضة الأوروبية ، رداً على جمود الكنيسة الكاثوليكية ، ظهرت أكبر حركة لدراسة التراث وإحيائه في أوروبا ، وهي الحركة المعروفة باسم " النهضة الإنسانية " Humanism ، وأعيد نشر أهم مؤلفات الفلاسفة والأدباء اليونانيين القدامى بعد تحقيقها بأفضل الطرق العلمية المتاحة في ذلك الحين . وعرفت أوروبا صورة حضارتها القديمة بقدرة من البقعة والوضوح لم يكن متاحاً لها في أي وقت مضى . وذلك في اللحظة نفسها التي أخذت فيها تتأهب لنقض غبار الماضي والمسير بكل قوة في طريق المستقبل . ومن المؤكد أن

على قبول الفكرة القائلة إن الدين ينبغي أن يكون شاملا لجميع مجالات الحياة ، وضمتها الجانب السياسي والاجتماعي ، وأن من يتقربون بفكر ذلك يسعون إلى خلق العقيدة وحسبها في أحق الأوطر .

والواقع أن السبابة ، بمعنى إدارة شؤون الحكم في مجتمع معين ، هي بطبيعتها فن متغير ، يقوم على الممارسة المرتكزة - في الأحوال المثلى - على مجموعة من المبادئ القابلة بدورها للتغير . ولا معنى في السبابة لعبرة " صالح لكل زمان ومكان " لأن المرونة - حتى بالنسبة إلى المبادئ الأساسية - تشكل جوهرها . وأبسط معرفة بتاريخ البشرية يثبت أن السبابة لا تعرف شيئا أزليا ، وأنها هي فن التواءم مع أوضاع البشر الشديدة التقلب .

ومن ناحية أخرى ، فإن السبابة تفترض الاختلاف وتعدد وجهات النظر وتباينها ، وأساس مهمتها هو العمل على تغليب اقناع معين على الاتجاهات الأخرى ، على حين أن الأديان تسعى إلى أن تكون شاملة ، وكل دين يهدف إلى أن يسرى على الإنسانية جمعا .

وأخيرا فإن أغلب الممارسات السبابية تنتمي إلى عالم الوسائل ، وتستخدم فيها أساليب ومروافات تخرج عن عالم الغايات والمثل العليا الذي ينتمي إليه الدين . وهذا المعنى فإن تسييس الدين يلحق به ضررا بالغا ، إذ ينزله عن عليائه ويربطه بخو المناورات والصفتات والمصالح الذي ينبغي أن يظل الدين مترقعا عنه .

وهكذا يؤدي تسييس الدين إلى مأزق لا مخرج منه : فإذا مارسنا هذه السبابة المرتكزة على الدين بالطرق المألوفة في عالم السبابة ، كان معنى ذلك الهبوط بالدين إلى مرتبة الانتهازية والتأمر . وإذا تمسكنا في تلك السبابة بالمثاليات الدينية كانت نتيجة ذلك عجزا كاملا عن التعامل مع عالم يمارس السبابة بطرق دنيوية خالصة .

ثانيا : أثبتت التجربة التاريخية أن نطاق المخرجات يتسع كثيرا في ظل الحكم العلماني عنه في أي مجتمع تدار فيه شؤون السبابة على أساس ديني . فالحكم الديني يقرى الأغلبية باضطهاد الأقلية ، ويقرى الحكم باستغلال قداية الدين من أجل تبرير تصرفاتهم وإضفاء العصمة على أخطائهم . وكثير من حقوق الإنسان الأساسية ، ولا سيما حرية الاعتقاد والتفكير ، تفقد أو حتى تهدر إذا كان الحكم يركز على وجود حقيقة مطلقة بعد كل ما بهالفلها زندقة وتجديفا . وبالطبع فإن الرد الجاهز على هذا الاعتراض هو

عكس ما يبدو للوهلة الأولى) ، وأن تجسيد الماضي إلى الحد الذي بعد معه " صالحا لكل زمان ومكان " هو الذي يسلب هذا الماضي كل نضارته وجبريته .

العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية

بعد أن قمنا بتفنيد الاتهامات الخطابية والعلمية التي توجه إلى العلمانية ، وتبين لنا أن العلمانية ضرورة عقلية لا تنقيد مجتمع معين ولا ترتبط بعصر بعينه من عصور التاريخ ، نظل أمامنا مهمة أخرى لا تقل أهمية عن السابقة ، وإن كانت مبنية على ما توصلنا إليه فيها من نتائج ، وهي مهمة إثبات أن العلمانية ضرورة اجتماعية وسياسية لمجتمعاتنا الإسلامية في مرحلتها التاريخية الراهنة . ولا مفر خلال معالجة هذا الموضوع الجوهري من الاتجاه إلى الجانب السلبي ، فضلا عن الجانب الإيجابي ، من الحجج التي نسوقها : أعنى أننا لن نكتفي بتأكيد ضرورة العلمانية على المستوى الاجتماعي والسياسي ، بل سنبين في الوقت ذاته مدى الأخطار التي تصيب مجتمعاتنا إذا لم تأخذ بها .

أولا : أصبح تسييس الدين ، في العقدين الأخيرين ، أمرا يتسع نطاق الاعتراف به يوما بعد يوم ، بل يبدو أن المعتزدين عليه بدأوا يتراجعون ، فأصبح اعتراضهم منصبا على التفاصيل ، على حين أن المبدأ العام أصبح مقبولا لدى أعداد متزايدة منهم . وأصبح من الاعتقادات المتداولة على أوسع نطاق ، القول إن إبعاد الدين عن السبابة ينطوي على انتقاص من قدر الدين ، وتضييق غير مشروع لنطاقه ، ووصل الأمر بأحد المفكرين الذين يحرصون على الاحتفاظ بصورة " الاعتدال " أمام الرأي العام الإسلامي ، إلى حد ابتداء تعبير " الإسلام السياسي " ، للدلالة على موقف خصوم " الإسلام السياسي " .

ومن المؤكد أن الزحف المتزايد لقوى الإسلام السياسي قد نجح ، إلى حد لا يستهان به ، في تأكيد مبدأ كان حتى عهد قريب مفروضا رفضا قاطعا . هذا المبدأ هو تدخل الدين في شؤون السبابة ، أو تنظيم السبابة وفقا لمبادئ الدين . فحتى الستينيات من هذا القرن كانت نسبة كبيرة من المشتغلين بالسبابة ، حتى المتدينين منهم ، تؤمن بأن فصل الدين عن السبابة من الأمور البديهية التي لا تمنى على الإطلاق انتقاصا من قدر الدين . (١) ولكن جر الإرهاب الديني الذي فرض علينا منذ السبعينيات أرغم الكثيرين

ما هو من وضع الإنسان (أصبح من ألفاظ التبرير والتحقير . ولدى معظم هذه الاتجاهات بعض كامن للديمقراطية . مجرد أنها تعنى " حكم الشعب " ، وهو البعض الذى يغلف بإطار من التسلسل بالتراتب ، فيقال أن اللفظ يونانى يعبر عن تجربة غربية عن أصالتنا . ويتخذ هذا البعض للديمقراطية ، وهذا الاحتقار الذين للشعب ، شكلاً مؤسسياً حين توضع " الشورى " فى مقابل الديمقراطية ، ثم يترك الأمر للاختلاف حول ما إذا كانت الشورى ملزمة للحاكم أم غير ملزمة . وفى غمار هذا الاختلاف ينسب الجميع أن نقطة البدء فى الشورى تأتى من الحاكم . لأنه هو الذى " يشارو " ، على حين أن نقطة البدء فى الديمقراطية لابد أن تأتى من القاعدة ، أى من الشعب ، وهو فارق هائل ، كما ينصون أن الشورى إذا ما طبقت تطبيقاً يتلائم مع ظروف العصر ، لابد أن تصبح من نهاية الأمر شكلاً من أشكال الديمقراطية ، ولابد أن تحكم بضوابط المؤسسات الديمقراطية إذا ما شئت أن تتخسر عن الإطار الفردى الاستبدادى .

ولا جدال فى أن فكرة " حاكمية الله " ، التى طرحها سيد قطب وودتها من بعده جماعات كثيرة اتخذت من تعاليمه نقطة انطلاق لها . تلخص موقف هذه الجماعات فى عدم الثقة بالإنسان . ويرتكز هذا الموقف على استغلال الأخطاء التى يقع فيها الشعب لكى يثبت أن هذا الشعب يبنى أن يظل فى حالة وصاية دائمة ، وأنه بالتالى عاجز عن تغيير أوضاعه بنفسه . ومن جهة ثانية ، فإن هذه الحاكمية الإلهية تقتل . كما قلنا فى مواضع كثيرة أخرى - فكرة مستحيلة التطبيق . لأن الشرع الإلهى لا يطبق إلا بواسطة البشر ، ولأن توسط الإنسان لا غناء عنه عند إنزال أى حكم إلهى من السماء إلى الأرض ، ومن ثم يمكن بسهولة أن تتحول حاكمية الله إلى حاكمية للبشر . ومن جهة ثالثة ، فإن هذه الحاكمية الإلهية التى تزعم أنها تنقل رسالة السماء إلى الأرض ، أخطر وأشد ضرراً بآلاف الناس ، من أى حكم بشرى يقدم إلى مجتمعه بوصفه بشرياً ، لأن الأخير قابل للتخطف والتغيير ، بينما الأول يضى على الإنسان الذى يطبقه عصية لا يملكها ، ويخضع عليه قداسة المصدر السماوى الذى يزعم أنه هو الناطق باسمه ، فيصبح من المستحيل رده إلى الأرض ، أخطر وأشد ضرراً بآلاف الناس ، القاعدة فى تعامله مع كل من يحاول تنبيه المجتمع إلى أخطائه .

إليها : وأخيراً ، فإن التعامل السياسى بين مختلف المجتمعات البشرية يصبح أمراً بالغ الصعوبة إذا لم يستند على أسس علمانية . فحين يصبح أساس التعامل دينياً ، قد

الإشارة إلى ذلك الذى الواسع من التسامع مع الأقليات ، الذى عرفته عصور إسلامية زاهية ، كالعصر الأندلسى على سبيل المثال . وتلك حقيقة تاريخية لا تنكر . غير أن تفسيرها لا يتعارض مع رأينا السابق : إذ أن الحكم الإسلامى قد كفل تلك الحريات بقدر ما ابتعد عن التعصب وعن حريفة التفسير فى فهم الأحكام الدينية ، ولجأ إلى الاجتهاد والتحرر الفكرى بقدر لا يختلف كثيراً عما يدعو إليه العلمانيون . ولا شك أن الحكم العربى فى الأندلس لم يكن إسلامياً إلا بمعنى فضفاض إلى أبعد حد . أما المصور التى غلب عليها التعصب والتسلسل بحريفة النص فقد أهدرت فيها معظم الحريات الأساسية للإنسان .

ثالثاً : تضى العلمانية على الإنسان المكانة التى يستحقها . فهى لا توليه ولا تقول بمصطنع من الخطأ ، وإنما هى تعترف بمحدودية عقل الإنسان وعجزه عن تحقيق الكثير مما يتجه إليه طموحه . غير أنها تعترف فى الوقت ذاته بأن عظمة الإنسان تكمن على وجه التحديد فى سعيه الدائم إلى تجاوز عجزه وقصوره ، وتذكر عن وهى أن الإنسان حق فى هذا المضمار إنجازات رائعة ، ومازال ينتظر ما هو أعظم كثيراً مما حققه . فالحضارة البشرية ليست إلا سعى هذا الكائن ، الذى يمس جيداً حدوده وقصوره ، إلى تجاوز ذاته . وهذا ينطبق على كافة مجالات الحضارة ، ولكن ما يعنيننا هنا هو الميدان السياسى والاجتماعى .

فليس فى وسع أحد الادعاء بأن النظم التى وضعها الإنسان لنفسه كاملة . غير أن إدراك الإنسان لقصور هذه النظم هو الذى يدفعه إلى تحسينها بلا انقطاع . وخلال كل مرحلة فى هذه العملية التى لا تنقطع ، يكتسب الإنسان مزيداً من الخبرات ، ويعمل على تقليل أخطائه والارتفاع بمستوى إنجازاته . والأهم من هذا كله ، أن الإنسان يكتسب مزيداً من الثقة فى نفسه ، ويصحب مساره كلما تراكت تجاربه ، بكل ما فيها من إيجابيات وسلبيات .

غير أن خصوم العلمانية يصلون فى داخلهم قدراً هائلاً من الاحتقار للإنسان ، لا يملكونه عن الملأ . وربما لم يكونوا على وهى تام به ، ولكنه كامن فى صميم تعاليمهم . فأكبر الكليات عندهم ، فى ميدان السياسة وتدير شؤون المجتمع ، هو أن تستمد السلطة السياسية شرعيتها من الإنسان ، ومن الشعب ، وأن يكون تشريعها مستمداً من التجارب والخبرات التى تتراكم لدى المجتمعات البشرية . ذلك لأن كل ما يصدر عن الشعب ، أو عن الإنسان عامة ، موصوم لديهم بالتقلب والتخبط والإحساس . وللفظ " الرضى " الذى يصفون به القوانين البشرية (ويعنون به

أوضح مظاهر التدهور الفكري الذي وصلنا إليه في العقدين الآخرين . ولا يقتصر هذا التدهور على موضوع العلمانية وحده ، وإنما تسرد بين جماعير غفيرة من الناس ، وخاصة التثمين منهم إلى جماعة إسلامية ، مجموعة من الأفكار الباطلة التي يبردها الجميع بلا تفكير ، ولا يحاول أحد أن يتحقق بنفسه من صحتها ، وتظل تُرد وتتناقل ، لا على مستوى الأفراد العاديين فحسب ، بل على مستوى الكتاب والمفكرين أنفسهم . فالجميع يتحدثون بلا فهم عن العلم - المادي " الأوربي ، وعن تلك الفلسفة " المادية " التي تجعل من الإنسان الغربي مجرد " غريزة " أو كتلة معقدة من المادة ، وتستبعد كل عنصر روحي استبعادا تاما . والجميع يتوهمون أن العلم إذا تجاوز المجال المادي أو التجريبي المباشر أو المحسوس كان معنى ذلك أنه ينتقل إلى " عالم القيب " الذي لا سبيل إلى معرفته إلا بشكل من أشكال الرحي . والكل يؤمنون بأن الإنسان الأوربي يعيش في حالة انحلال خلقي دائم ، ولا يفكر إلا في الجنس الذي يمارسه يتحدر تام ، ولا مجال في حياته لأي نوع من القيم الأخلاقية ، وأن التشريع في الدول الأوروبية يستهدف حماية " الشراسة جنسيا " ، ويدافع عن الزنا ، إلى آخر هذه الأوهام التي تكون صورة مشوهة يتألف منها الزاد الفكري الوحيد للملايين من الناس . مثل هذه القضايا الخرافية يستحيل أن تسرد وتتردد من كاتب إلى كاتب ، ومن خطيب إلى خطيب ، ومن قارئ إلى قارئ ، إلا في عصور الانحسار الفكري ، والتسليم الساذج بما يقوله دعاة مفرضين ، أو كتاب لا يعرفون ولا يقرأون . ولو كانت الدعوة الإسلامية المعاصرة تحمل ذرة من التفتح العقلي والاستنارة والرغبة الحقيقية في التحرر من سيطرة الفكر الأجنبي ، لكان أول وسائلها إلى تحقيق هذا الهدف فهم الخصم فهما صحيحا ، وتكون صورة صادقة وعتوازنة عنه ، ولعملت على غرس روح البحث والتفكير في نفوس أتباعها ، بدلا من أن تغرقهم في ظلمات القوالب المحفوظة .

ولقد حاولنا في هذا البحث أن نبدد أهم الأوهام التي تتردد على الألسنة المدعنة المستسلمة حول العلمانية ، والأهم من ذلك أننا حاولنا أن نستثير لدى القارئ روح النقد ، التي تكاد تغييب غيبا تاما عن مناقشات الدعاة الإسلاميين المعاصرين . ونأمل أن نكون قد أثقنا الضوء على المعاني الحقيقية للعلمانية ، من خلال تفنيد الأخطاء الفادحة التي تحيط بهذا اللفظ .

ولابد أن تكون قد اتضحت لدى القارئ الواعي صورة العلمانية كما ينبغي أن نفهم في مرحلتنا التاريخية الراهنة ، وفي ظل الأوضاع التي يمر بها الآن مجتمعنا العربي

ينقسم الولاء داخل المجتمع الواحد ما بين أصحاب العقائد المختلفة ، فيتجه ولاء مسلمي الفلبين ، مثلا ، إلى اندونيسيا ، ويتجه ولاء مسيحي لبنان ، مثلا ، إلى فرنسا ، ويستمتع ذلك وتوقع الكوارث الطائفية التي لا تزال مجتمعاتنا المعاصرة عاجزة عن التحرر منها . ومن جهة أخرى فإن تطور التاريخ والحضارة جعل أصحاب الدين الواحد ، المنتشرين في دول مختلفة ، يحملون اتجاهات شديدة التباين في أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد . ولو حل الولاء الديني محل الولاء الوطني أو القومي لدبت الفوضى في العلاقات بين أمثال هذه المجتمعات ، وذلك لسبب بسيط هو أن اشتراك المجتمعات المختلفة في دين واحد لم يصحبها بصيغة واحدة في تفكيرها السياسي واتجاهاتها الاقتصادية والاجتماعية ، وإنما لجدها في واقع الأمر مختلفة في كل شيء . ما عدا الدين . ومن هنا أصبح من الطبيعي أن تحدد الدول مواقفها مع الدول الأخرى وفقا لمصالحها ، لا وفقا لدينها ، فتميل دول إسلامية كثيرة إلى الانحياز لموقف المسيحيين في النزاع بينهم وبين المسلمين في قبرص ، أو إلى جانب الهند في صراعها مع باكستان الإسلامية ، وهلم جرا . وبالطبع فلسنا في حاجة إلى الإشارة إلى تلك الحقيقة التي نبه إليها الكثيرون من قبل ، وهي أن إقامة تكتل من الدول على أساس إسلامي لابد أن يترتب عليه إقامة تكتل آخر على أساس مسيحي ، ويتعمد التكتلات الدينية تختل الموازين الدولية وتقوم صراعات من نوع جديد يعيد إلينا صورة الحروب الصليبية وغيرها من حروب الطوائف والأديان .

ولو تأملنا الأمر بنظرة واقعية لوجدنا أن جميع الدول التي أهملت رفضها الصريح لأي مبدأ علماني ، وفقرت إقامة سياستها على أسس دينية ، لا تطبق هذه الأسس فعليا في معاملاتها الدولية ، بل إن هذه الدول ، حين تخلت عن العلمانية ، أصبحت من أقل دول العالم استقلالا ، وأشدّها خضوعا للنفوذ الأجنبي (الذي تفرضه دول الغرب المسيحي) . ويكفي في هذا الصدد أن نقارن بين اندونيسيا سوكارنو واندونيسيا سهراتو ، وبين باكستان بوتو وباكستان ضياء الحق ، وبين السودان الأحزاب الديمقراطية وسودان النصري . وهكذا تبدو العلمانية شرطا ضروريا من شروط التعامل السليم بين الدول في المجتمعات الحديثة ، على حين أن العودة إلى أسس أسبق تاريخيا منها ، كالأساس الديني ، تؤدي إلى الاختلال الشديد في العلاقات الدولية .

خاتمة

إن الأخطاء الفادحة التي تشيع حول مفهوم العلمانية من

إخراج مفهوم " الجاهلية " من إطاره التاريخي في عصر ما قبل الإسلام ، وأصبحوا يعدونه وضعاً قابلاً للتكرار حتى في صميم العصر الحاضر ، ينطق على أي مجتمع لا يحكم بالشرع الإلهي ، فإنما تعطى أنفسنا الحق ، وفقاً لهذا المبدأ نفسه ، في الخروج بمفهوم المصور الوسطي ، والعلمانية التي هي رد فعل عليها ، من نطاق الزمان والمكان اللذين ظهرتا فيهما للمرة الأولى ، وجعلهما مفهومين قابليين للتطبيق على أي مجتمع معاصر ير فكرها وسياسيا واجتماعيا بطرق مماثلة لما حدث في أوروبا خلال تجربتها الأولى .

إن العلمانية ، بهذا المعنى ، ضرورة حضارية . وحين نتأمل أوضاع العالم الإسلامي المعاصر ، ومدى إغراقها على نحو متزايد في ظلام التعصب واليغضا ، وضيق الأفق ، وحين نسبح عن مظاهرات دامية لملايين المسلمين ضد كاتب تافه ذي نزعة استمرارية مكشوفة ، أراد بصله الأدبي السخيف أن يفضح ضيق الأفق السائد في العالم الإسلامي ، وحين نقرأ عن التهديدات المتعلقة لأديب كان هو المسلم الأودد - بعد طاغور - الذي نال جائزة نوبل ، من أجل عمل أدبي لم يقرأه معظم الذين يهددون صاحبه - هتدئ لنفكر أن العالم الإسلامي ما زال يحمل الكثير من سمات التخلف المميزة للعصور الوسطى ، وأن الحاجة إلى العلمانية والاستنارة مازالت ملحة لدينا بقدر ما كانت لدى أوروبا لحظة خروجها من عصور الظلام .

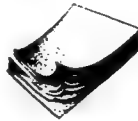
والإسلامي . فليست العلمانية على الإطلاق " مشروعاً " متكاملاً ، وليست " إيديولوجية " ، بالمعنى الواسع لهذا اللفظ ، وليست برنامجاً يصلح لحزب سياسي أو لدعوة إصلاحية شاملة . وإنما العلمانية - في وضعنا الراهن - محاولة لصد تيار ظلامي يزحف على بلادنا بقوة متزايدة ، وتساعد قوى داخلية وخارجية عاتية . وهي إطار قضاض شديد الانتعاج ، يمكن أن يحتوي في داخله على شتى أنواع المواقف السياسية والإيديولوجيات . فمن الممكن أن يكون هناك علماني يميني وعلماني يساري ، وعلماني ليبرالي وعلماني ماركسي ، وعلماني متدين وعلماني غير متدين . وهكذا فإن العلمانية لا تكشف لنا عن الطريق الذي ينبغي أن تسير فيه ، وإنما تشير بوضوح إلى الطريق الذي ينبغي أن نتجنبه ، ثم تترك لنا بعد ذلك حرية اختيار المسار .

إن العلمانية - على عكس ما يقول نقادها - ليست نتاج مجتمع معين في مرحلة معينة من تطوره ، وإنما هي حاجة دائمة تفرض نفسها من جديد على كل مجتمع مهذب بظنيان التفكير الخبيث السلطوي ، وتعرض عقول الملايين فيه لحملة منظمة تسعى إلى صَبْها في قالب واحد ، وإلى انتزاع قدرتها على النقد والتساؤل والبهت المستقل . فالعصور الوسطى تهددنا في صميم حياتنا المعاصرة ، وهي خطر دائم لم يتوقف تأثيره عند حدود أوروبا في الألف الأولى من تاريخها الميلادي . وإذا كان الإسلاميون قد أباحوا لأنفسهم

الهوامش

(١) المرجع نفسه ص ١٢ .
(٢) في الوقت الذي كتب فيه هذه السطور ، قرأت في صحيفة الوفد (عدد أول يوليو ١٩٨٩) حديثاً عن الأستاذ إبراهيم فريج ، يروي فيه كيف أهرب النحاس باشا للزعيم الهندي نهر ، خلال زيارة الأخير له عمام ١٩٥٤ ، عن أمه في أن تكون الجمهورية المصرية التي أسست أممت في يوم الزيارة ذاته ، جمهوريتها علمانية . وعصرو أن النحاس باشا كان ممن أكثر الزعماء المصريين تدبناً .

(١١) محمد مهدي شمس الدين " العلمانية " . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر . الطبعة الثانية . ١٩٨٢ . ص ٧
(١٢) أنور الجندي " خطوط العلمانية " . دار الكتاب اللبناني . الطبعة الأولى ١٩٧٣ .
(١٣) د . محمد يحيى : ورقة نقابية في الرد على العلمانيين ، دار الزهراء للإعلام العربي . الطبعة الثانية ١٩٨٨ . ص ١٣
(١٤) المرجع المذكور من قبل ص ١٧ .
(١٥) المرجع نفسه ص ١٩ .



الاجتهاد والإبداع

في الثقافة العربية

وأمام تحديات العصر

د . سمير أمين

١

الاجتهاد والإبداع هما مفهومان لهما سبتان دقيقتان مختلفتان في قاموس اللغة الفلسفية والعربية . فالاجتهاد يخص مجال الشريعة ، وبالتالي هو - كما هو معروف - أحد مصادرها في النص (التفسير الكريم) والسنة . وفي هذا الإطار يعتمد الاجتهاد على حد تأويل النص من أجل تكييفه لظروف المجتمع الممكنة . علماً بأن المفكرين الإسلاميين مارسوا فعلاً هذا النوع الشجاع للاجتهاد على نطاق واسع خلال القرنين الأولي للحضارة العربية الإسلامية . فأنجزوا في سياقها المذاهب التي يتقاسم المسلمون بينها إلى يومنا

الاستنتاج الملزم بأن العلاقات التي تحكم المجتمع تنتمي إلى دائرة الأحكام الدينية وبالتالي بأن حرية الإبداع فيها محدودة بحدود أحكام الدين . أزعج أن هذا الرأي الشائع في المجتمعات الإسلامية - في الماضي والحاضر - هو رأي غير صحيح ، بمعنى أن المجتمعات الأخرى - غير الإسلامية - قد عرفت أيضاً ممارسات فكرية مماثلة للاجتهاد كما أنها أخذت بالتمييز بين مجال علاقات المجتمع المحكومة بالأحكام الدينية ومجال علوم الطبيعة الخارجة عن إطار هذه الأحكام . على سبيل المثال أزعج أن المحاضرة الأوروبية المسيحية للقرن الوسطى أمنت هي الأخرى بأن المسيحية " دين ودنيا " حتى ميزت تماماً بين مجال العلاقات التي تحكمها أحكام الدين ومجال الظواهر الطبيعية الخارجة عن إطار هذه الأحكام .

هذا . إلا أن باب الاجتهاد قد أنفل فيما بعد ، حتى تمجد الفكر في مدارس المذاهب المذكورة وضاق هامش التفسير الحر للشريعة ، فلم يعد من الممكن الخروج عن حدود المذاهب المعترف بها .

أما الإبداع فهو يخص جميع مجالات المعرفة الأخرى - أي تلك المجالات التي لا تحكمها الشريعة ، بمعنى آخر يخص الإبداع مجالات دراسة ظواهر الطبيعة والتعامل معها ، فيحكم علوم الطبيعة دون التقيد بالتصورات الدينية . هذا من حيث المبدأ على الأتمل . ويعتبر الفكر الإسلامي التقليدي الإبداع مجالاً من مجال التكامل مع الطبيعة وحرماً في مجال علوم الشريعة ، إذ أن الإبداع في هذا المجال الأخير يعني التحرر من النص وبالتالي يرادف الكفر . فالكلمة " بدعة " - التي أدخلتها اللغة الدينية في هذا الصدد - تشير إلى هذا المضمون .

لعل البعض يعتقد أن الاجتهاد منهج خاص للحضارة الإسلامية وسمة مميزة لها . فالفكريون التقليديون الذين يقولون إن الإسلام دين ودنيا يذهبون بالضرورة إلى

يرجع هذا القاسم المشترك بين حضارات مختلفة إلى أن جميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية تنسج فعلاً بسنات جوهرية متشابهة ، فهي مجتمعات تحكمها الشفافية في مجال حياتها المادية والاقتصادية ، وتصحبها بالضرورة هيمنة إيديولوجيا ذات مضمون ميتافيزيقي ، أقصد بهذا التعبير

* د . سمير أمين : فكر واقتصادي - مصرى .

الذي ثبت به وكل ما حدث من تطورات لازمت هذه الإقامة كانت ضرورة تاريخية . بل كانت شرط نجاح الإسلام في الانتشار في المنطقة التي فتحها العرب .

هذا ، ولعل البعض سوف يجدون حكمة في عدم تواجد علم الاجتماع في العصور القديمة حكماً تنسباً مبالغاً فيه . ألم تكن محاولات ابن خلدون لفهم أسباب ازدهار وانحطاط السلالات والدول محاولات ذات طابع علمي في جوهر منهجنا ؟ بلى .. على أنني أزعم أن هذه المحاولات القديمة هي ذات طابع جنيني فقط فتشمل الاستثناء الذي يتصدى لروح الايديولوجيا السائدة التي هيمنت عليها الميتافيزيقيا . ولذلك لا استغرب من أن المفكرين السلفيين إما تجاهلوا هذه الكتابات فلم يدرکوا أهميتها أو أنهم أدانوها وعبوها بأنها بدعة وكفر . وقد أشرت في كتاباتي المذكورة أعلاه إلى أن سيد قطب مثلاً - رائد السلفية الحديثة - حكم على ابن خلدون بهذا الحكم بالتحديد ! .

تقتل لحظة النهضة الأوروبية في القرنين السادس والسابع عشر النقلة الكيفية التي أدت إلى التخلص من هيمنة الميتافيزيقيا ، وتجاوز حدودها . أعلنت النهضة أوروبية الاهتمام بالمخالفات النسبية والجزيئية على الاهتمام المطلقة ، وهذه الثورة في الفكر هي التي أنهت هيمنة الميتافيزيقيا سواء أكانت في تمهيرها الديني أم في شكل فلسفي غير مرتبط بالعقيدة المقدسة . ونحن الآن على علم يقين بأن هذه الثورة في الفكر قد صاحبت ثورة أخرى قمت في مجال قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، وهي تلك الثورة التي تظهر في ظهور الرأسمالية كنظام اجتماعي وثقافي سائد . فبلغت الثورة في مجال قوى الإنتاج درجة التغير الكيفي الذي فتح تطوراً أدى إلى إنهاك هيمنة الزراعة على حياة الإنسانية المادية . فخلقت شروط إقامة الحضارة المصرية التي تتسم بأن أقلية من الفلاحين أصبحوا قادرين على تغذية أغلبية يمارسون في المدن أنشطة أخرى . وكذلك تعلم اليوم أن هذه النقلة الكيفية في تقدم قوى الإنتاج قد صاحبتها ثورة شاملة في علاقات الإنتاج . بمعنى أن مختلف العناصر المكونة للرأسمالية (الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، العمل الأجير ، تعميم التبادل السلبي .. إلخ) والتي كانت قد ظهرت متناثرة منذ عصور أجدادنا هيمنة في أوروبا وخاصة في حضارات أخرى - ومنها منطلقات العربية الإسلامية - قد تضافرت حتى صارت نط إنتاج جديد ، هو النمط الرأسمالي الذي أخذ يسود على جميع أوجه النشاط الاجتماعي .

لم تلغ الثورة الفكرية والثقافية للنهضة التمييز بين الاجتهاد والإبداع ، بل لم تلغ استمرار نشاط الاجتهاد

الأخير أن المحور الأساسي للايديولوجيا السائدة في هذه المجتمعات هو البحث عن " الحقيقة المطلقة " وهو بالتحديد تعريف الانتحار الميتافيزيقي . وقد يتخذ هذا البحث شكلاً فلسفياً بحثاً غير مرتبط بعقيدة دينية مشخصة أو قد يظهر في عقيدة دينية معينة . ولا جدال في أن المجتمعات الأوروبية المسيحية من جانب والمجتمعات الإسلامية من الجانب الآخر قد أخذت الدين أسلوباً للتعبير عن اهتماماتها الميتافيزيقية السائدة .

وقد ترتب على هيمنة الميتافيزيقيا في مجال الايديولوجيا أن الفكر السائد في المجتمعات المعنية اتسم بمجموعة من السمات المشتركة ، منها عجزه عن إنتاج علم للاجتماع . ذلك لأن المنظور الميتافيزيقي للمجتمع (وبالأولى المنظور الديني له) منظور ثابت (استاتيكي) لا يعترف بالحركة والتطور المفروض موضوعياً على المجتمع . فلفي هذه الظروف لا يتجاوز الفكر المجتمعي حدود التقويم الأخلاقي الذي ينظر إلى التغيرات (التي قد تحدث في المجتمع) من منظور قيم أخلاقي . بمعنى آخر يسأل عما إذا كانت هذه التغيرات تتشبه مع أحكام الدين أم أنها مغالطة لها .

وهنا يلجأ الفكر إلى منهج يستند على التمييز بين الاجتهاد والإبداع . فإذا كان الحكم الذي يتوصل إليه الفكر المجتمع مفاده هو أن التغيرات المعنية لا تتخالف الدين ، أصبح من الممكن تبريرها من خلال تأويل يعتمد على منهج الاجتهاد . أما التطورات التي لا تنال رخصة الاجتهاد هي - في رأي مفكري هذه العصور - بدعة وكفر مطلق ، ولا يتسائل هذا الفكر عن الأسباب الموضوعية (أي حركية المجتمع) التي أدت إلى هذه " البدعة " المزعومة . أما علم الاجتماع فقد نشأ عندما طرح هذا النوع الجديد من التساؤل .

ألا يرى قارئ- هذه السطور أن مفكري السلفية المعاصرة في الوطن العربي لا يخرجون عن إطار الحكم القبيح هذا ؟ اعتقد أنني أوضحت ذلك في كتابات سابقة (أزمة المجتمع العربي ، ما بعد الرأسمالية ، الأمة العربية) وقدمت في هذا الشأن أمثلة عديدة من استقرار سيادة المنهج السابق على العلم في فكر السلفية المعاصرة . على سبيل المثال ذكرت أن السلفيين ينفقون في الحكم على أن الحالة الأموية ثم العباسية أقيمت على أساس " الحياة الكبرى " (حسب تعبيرهم) ، أي الخروج عن مبادئ الإسلام الصحيحة ، دون التساؤل عما إذا كانت هذه المبادأة مفروضة على المجتمع من قوى موضوعية . وعلى عكس هذا الحكم القبيح الأخلاقي الاتحادي يضمن أن إقامة الخلافة بالشكل

مركز البحوث العربية للدواست والتوثيق والنشر إصدارات المركز

- ١ - مصر القطاع العام في مصر
- ٢ - سكان مصر
- ٣ - المشكلة الطائفية في مصر
- ٤ - أزمة مياه النيل .. إلى أين ؟
- ٥ - للدولة الاشتراكية في الصحابة
- ٦ - ندوة حول إجراءات الإصلاح الاقتصادي بالجزائر
- ٧ - بلديجرانيا الطلبة العاملة المصرية
- ٨ - ثلاث قرات سوفيتية في البروستوكا
- ٩ - الجامعات التابعة ومشكلات التنمية السطحية
- ١٠ - قرات نقدية في كتابات ناصرية
- ١١ - أصال ندوة " النظرية والممارسة في الفكر مدى عامل - بالتعاون مع دار الفارابي تحت الطبع
- ١ - الحركات السياسية في الضفة وغزة .. دراسة في الابداع الاجتماعية - الاقتصادية للثورة الفلسطينية
- ٢ - المسار الاقتصادي في مصر وسياسات الإصلاح
- ٣ - الطبقة العاملة في مصر المعاصرة
- ٤ - الحركة العمالية في مصر
- ٥ - ثورة يوليو والطبقة العاملة : دراسة تاريخية حول استنهاض خيوس والبري
- ٦ - البريستروكا غربيا
- ٧ - قرات عربية في البريستروكا
- ٨ - التحالف الإسلامي في مجلس الشعب
- ٩ - ١٩٩٤ والعالم الثالث
- ١ - العمل الاقتصادي العربي المشترك
- ٥ - فؤاد مرسى
- ٥ - وفاد مرسى
- مجموعة كتاب
- مجموعة كتاب
- ٥ - عواطف عبد الرحمن
- ٥ - أقصد حتى
- أشرف حسين
- ترجمة عصام فوري
- مصطفى نير الدين
- عبد العظيم أنيس
- ٥ - إبراهيم العيسوي
- أ. ج. بوكلاف
- ترجمة أحمد حسان
- جول بيتن
- ترجمة صادق سعد
- طه سعد هشاش
- مجموعة كتاب
- مجموعة كتب
- ٥ - عزاء وحي
- لغة مرسى
- عبد الفتاح الجبلي

بالمعنى الذي حددناه . على أن هذه الثورة فتحت مجال دراسة الاجتماع بمنهج الإبداع . تألفت الثورة فعلاً للثبات التي كانت تحول دون إحداث علم الاجتماع . وفتحت باب التساؤل عن طبيعة الكليات الموضوعية التي تحدث التغيير الاجتماعي .

لا أريد أن أقول هنا أكثر من ذلك ، أقصد أن هذا القول لا يعني أن علم الاجتماع الذي أنتجه الغرب منذ نهضته هو " حقيقة نهائية " ، إذ لا يختلف شأن هذا العلم الجديد عن شأن العلوم الأخرى في مجالات ظواهر الطبيعة . فهو خاضع هو الآخر لقوانين البحث العلمي الذي لا يعرف العصمة عن الخطأ . بل أقول أكثر من ذلك ، أزعج أن علوم الاجتماع التي ظهرت في هذه الظروف يحكمها أيضاً قانون النسبية الناتجة من الحدود التاريخية التي تحد طابع التمازلات المطروحة وجوه المنهج المتبع .. إلخ . بحث أنه لا يمكن الفصل بين حصيلة تقدم علم الاجتماع هنا وبين المضمون الأيديولوجي الذي ينتقله هذا العلم . لذلك أزعج أن وضع علوم الاجتماع يختلف عن وضع علوم الطبيعة . بالتالي لا أقبل المنظر السائد الذي يدعي أن النهج العلمي - " واحد " ، وبالتالي أن إقامة نظريات اجتماعية خالية من مضمون أيديولوجي ممكنة ، كما هو الأمر عليه في مجال علوم الطبيعة ، لن أعود إلى هذا الموضوع الذي تنازلت معالجته في أماكن أخرى . أذكر فقط في هذا الشأن أن فهمي لجوهر الماركسية هو أنها أثبتت ذلك وأوضحت المضمون الأيديولوجي الذي يحكم علم الاجتماع البرجوازي وأسباب هيمنة البعد الاقتصادي فيه . هذا لا يعني أن الماركسية بدورها تحررت من حكم الحدود التاريخية حتى صارت " حقيقة نهائية مطلقة " ! بل حاولت أن أفحص هذه الحدود التاريخية وأن أبن - على سبيل المثال - استمرار المركزية الأوروبية في التيارات الماركسية الغالبة .

فكل ما أود أن أقوله هنا هو أن المبدأ الجديد الذي أعلنت عنه النهضة هو مبدأ إلغاء المطلق وإعطاء الحرية للفكر دون تقييد مبدع ، أي بمعنى آخر ألغت النهضة سيادة احترام المقدس ودعت إلى تأويل النصوص تأويلاً تاريخياً . هكذا فتحت مجال دراسة المجتمع لحكم الإبداع .

أبعد القارىء هنا تناقضاً بين هذا القول الأخير وبين قولى السابق بأن النهضة الأوروبية لم تلتجئ الاجتهاد ؟ كلا !

لأن ذلك يرجع إلى أن العقيدة الميتافيزيقية (سواء أكانت دينية الطابع أم غير دينية شكلاً) هي عقيدة ذات بعدين اثنين ، أحدهما لتاريخي والآخر تاريخي . أقصد أن

التساؤل الميتافيزيقي هو تساؤل لعله يستند إلى جوهر طابع اليشر وتلقفهم أمام مجال المستقبل ، بحيث أن هذا البعد النفساني الطابع يتجاوز فعلاً مراحل تطور النظام الاجتماعي الذي يعيش الإنسان فيه ، أما البعد الثاني التاريخي فهو ناتج عن أن الدين هو أيضاً ظاهرة تاريخية ، أقول هنا أيضاً وليس فقط ، فالدين كظاهرة تاريخية يخص شعباً معينة في عصور معينة . ومن هذه الزاوية لا بد من التمييز بين الدين كمعقدة والدين كظاهرة اجتماعية تاريخية ، وأزعج أن العلمانية تعتمد على هذا التمييز وليست هي مرادفاً لإلغاء الدين . فالدين كظاهرة اجتماعية يخضع لقوانين التطور الذي

يمكن كشف أسرارها من خلال البحث العلمي . ألقت هنا الأنظار إلى أن هذا البحث يختلف تماماً عن البحث اللاعترتي . فالبحث العلمي في مجال الدين كظاهرة اجتماعية لا يهتم بالفواتر المعنوية بل يهتم بالمتغيرات التي تخص دور الدين في مجتمع معين وفي عصر معين ، وهنا إذن لا يتحدث الباحث عن الدين في ذاته (الإسلام أو المسيحية مثلاً) بل يتحدث عن الناس الذين يعتقدون هذا الدين (المسلمون أو المسيحيون لعصر معين في مكان معين) .

إن التمييز بين هذين البعدين للدين يسمح بالتمييز بين الاجتهاد والإبداع في دراسة المجتمع . فلم يكتف اللاهوت عن الاجتهاد من أجل إعطاء معنى للعقيدة ، على أن الإبداع في دراسة المجتمع وتحديد مكانة الدين منه كظاهرة اجتماعية إنما هو الآخر قد أصبح محالاً .

٢ - ينبغي طرح إشكالية التخلف والتقدم و " اللاحق " في هذا الإطار ، الأمر الذي يستتبع منه أن التقسيم و " اللاحق " بصحان مستحيلين دون إقام ثورة في الفكر والثقافة تنقل المجتمع من عصر هيمنة الميتافيزيقيا إلى عصر التحرر من هذه السيادة ، ولا أقصد من وراء هذا القول أن الثورة في الفكر والثقافة يجب أن تسبق إنجاز الثورة في مجال علاقات الإنتاج ونظام حكم المجتمع - أقول فقط إن الثورة الاجتماعية دون الثورة الثقافية لن تأتي بالثمار المنتظرة منها ، بل لحل الإجهاض هو مصيرها الضروري في هذه الظروف . فالثورة في الفكر والثقافة هي جزء من التغيير المطلوب من أجل تهتية الظروف التي دونها لا يمكن إنجاز التحرر المادي .

وهناك أيضاً أبعاد عديدة لهذا الربط العنصري بين الثورتين ، أو بتعبير أصح بين الجانبين لثورة واحدة . وسوف أختار هنا - على سبيل المثال - بعداً واحداً فقط هو البعد الذي يخص إشكالية الديمقراطية ، فليست الديمقراطية تمهيداً لإلغاء تحرير النعم من أحكام مصلية مما كانت ، أي إعطاء مسئولية القرار دون تقييد مسبق للشعب ؛ بهذا المعنى تفترض الديمقراطية إلغاء جميع المطلقات وإحلال محلها مطلق وحيد هو حرية الفكر في جميع الميادين ، وبالتالي تفترض الديمقراطية العلمانية شرطاً لها لا مفر منه ، تفترض فصل شئون الدين كمقيدة فردية عن شئون المجتمع ، تفترض إلغاء الدين كنظام حكم - ولو نظام ذو طابع أخلاقي قيمي فقط - وإقامة بديل ذي طابع اجتماعي يهتم بتحديد الظروف التاريخية . ومن الموصف أن الكثيرين لا يدركون تماماً ماهية

العلمانية هذه ومدى أهميتها من أجل بناء مجتمع ديمقراطي على مستوى تحديات العصر . ولعل السبب في رفضهم العلمانية هو أنهم يخشون أن تكون العلمانية مرادفاً لمعاداة الدين . أزعم أن هذا الخطأ لا أساس له ، بل أزعم أن العلمانية من شأنها أن تحرر الدين من استغلال السلطة له . وبالتالي فإن العلمانية من شأنها أن تقوى بُعد الفعالة الفردية الحرة من العقيدة ، وذلك من خلال فك الربط بين الدين والسلطة ، وهو ربط يكبل العقيدة بأرضاع الدين كظاهرة اجتماعية ذات طابع تاريخي ، وفي هذا الإطار يبدو لي أن العلمانية ليست سممة خاصة بالمجتمعات " المسيحية " ، كما يرى السلفيون ، فالمجتمع المسيحي الأوروبي للقرن الوسطي هو الآخر لم يعرف مفهوم العلمانية ، بل كان يقوم على مبدأ وحدة الدين والدنيا على غرار ما هو عليه في المجتمعات الإسلامية الآن . إن هذه الوحدة تعطي للدين طابعاً اجتماعياً غالباً على حساب الاقتناع الحر بالعقيدة ، وهو سمّة مشتركة لجميع المجتمعات السابقة على الرأسمالية .

يترتب على التركيز على وحدة الدين والدنيا في جميع الأحوال فهم متخلف للدين نفسه ، بينما العلمانية - أي فصل الدين عن الدنيا - هي شرط ضروري لفهم رفيع للعقيدة .

نرى من هنا أن الديمقراطية بهذا المعنى ظاهرة حديثة ، لا تمت بصلة إلى الأشكال السابقة التي قد يسميها البعض بالديمقراطية ، عن خطأ . فالشورى مثلاً في المجتمعات العربية الإسلامية التقليدية ليست مرادفاً للديمقراطية . فلا تختلف الشورى هذه عن ممارسات أخرى متشابهة تماماً تواجدت في مجتمعات أخرى سابقة على الرأسمالية ، إذ أن الشورى مقيدة مسبقاً ، وليست هذه القيود المسبقة ذات طبيعة نسبية ، أي العملية التي يتسم بها أي شكل من الديمقراطية مهما كان ، إذ أن الديمقراطية هي الأخرى ليست " مطلقة " بل دائماً نسبية ، أقصد هنا أن الشورى عرفت حدوداً عديدة تتعلق بصفات الذين لهم الحق في الجلوس في مجالس الشورى ، ومن هم المستبعدون عنه ، وما هي قوة قرارات هذه المجالس ... إلخ .

هذه الملاحظات عن نسبية ممارسات الشورى لا تأتي من أجل تنحيد ماهية هذه الظاهرة ، فالشورى مقيدة أصلاً بأحكام الأيديولوجيا الميتافيزيقية السائدة ، فهي تنخرط في إطار مجتمع لم يدرك بعد إشكالية الفصل بين الدين والدولة ، وبالتالي تقوم الشورى على مبدأ استبعاد الإبداع

المجتمعى ، وهو المبدأ الذى لا تتواجد ديوقراطية دونة .

ترتباً على ما سبق أذهب إلى أن فكر السلفية المعاصرة يرفض بالتحديد فكرة الإبتداع فى مجال شئون المجتمع ، و - فى أحسن الظروف - يكتفى بالدعوة إلى إنعاش روح الاجتهاد فى هذا المجال .

أعلم تماماً أن حركة السلفية المعاصرة ليست متجانسة ، إلا أننا لسنا هنا بصدد نقاش مختلف التيارات التى تكون الحركة السلفية الجديدة ، خاصة وأن جميع هذه التيارات تتفق على النقلة الجوهرية فيما يخص موضوعنا وهى أن التراث الإسلامى يقدم لنا الحلول الصحيحة من أجل مراجعة تعديلات العصر . على سبيل المثال يرى هؤلاء الذين يدافعون عن السلفية أن الشورى هى الشكل المطلوب لنظام ديوقراطى . فيؤكدون بهذه المناسبة أن النظام الإسلامى للمعصر القديم قد عرف تعدد الآراء ، ولعل تعدد الآراء - بل تناقضت فى بعض الأحيان - فى المجتمع العربى الإسلامى القديم ، ولكن ذلك لسبب بسيط وهو أن المصالح الاجتماعية كانت متعددة بل ومتناقضة .

على أن الحجة المطروحة بهذا الشكل منقوضة فى الأساس ، فالتعدد فى الآراء هذا قد دار فى فلك هبتت عليه المتأفزين بها . وبالتالى اتخذ اختلاف الآراء أشكالاً مذهبية لم تخرج بعد عن نطاق الفكر الغائب ، واستخدمت المدارس المذهبية ، التى تناقضت فى هذا الإطار ، أسلوب الاجتهاد دون أن تهرج على الانتقال إلى الإبتداع فى شئون المجتمع .

وعلى هذا الأساس لا بد أن تزدى العودة إلى استخدام مثل هذا الأسلوب إلى إنعاش اصطناعى لحالات مذهبية لا تبت بصلة لمشاكل المعصر . كأن تزدى إلى تناقض بين السنة والشريعة مثلاً .. إلخ ، وتؤكد التطورات التى تحدث حالياً فى صفوف الحركة السلفية حقيقة أن هذا الخطر لا مفر منه طالما دار النقاش فى إطار التراث المزعوم .

أضيف إلى هذه الملاحظة أن التيارات الغالبة فى الحركة السلفية المعاصرة لا تذهب إلى الدعوة لفتح باب الاجتهاد . فعمل التيار الغالب لا يعدو كونه تياراً محافظاً تقليدياً لا يتجاوز فكر تكريس الممارسات الطقوسية ، بحيث أنه يمثل عودة عصر الانعطاط - بعد أن أقفل باب الاجتهاد - أكثر منه عودة إلى المعصر السابقة على هذا الانعطاط .

وفى هذه الظروف ، ليست حركة السلفية يختلف

اجتاحتها إلا أحد أعراض هذه الأزمة ، ليست حلاً لها فهى تهرب من المسؤولية فى مواجهة التحدى بمراجعة صميمية . أما الأسباب التى تقصر نهجها الراهن الظاهر فهى بكل بساطة ناتجة عن فشل المشروع الآخر الذى شغل تاريخ القرن ونصف القرن الماضيين . أقصد هذا المشروع الرجوازى الوطنى الذى اتخذ أشكالاً متتالية والذى روى أوهمام إمكان " تقليد " الغرب " فى خلال الانتماء فى المنظومة الرأسمالية العالمية دون إدراكه لأن القانون الذى يحكم التوسع الرأسمالى هو قانون الاستقطاب الذى يحول دون الحاقق . ونظراً لأن بدلاً آخر لم يطرح بعد ، وأن هذا المشروع قد فشل بطبيعته الأمر ، فإن المجتمع وجد نفسه فى موضع قلق مطلق . فالعودة إلى حكم دينى تقليدى قد ظهرت على أنها " حل " وإن كان هذا الحل الوطنى لن يلقى هذا القلق .

هنا لأن أن نكيف أحكامنا حول الطابع المطلق ظاهرياً للتعارض بين الاجتهاد والإبتداع كما سبق طرحه ، وذلك من جانبين . أقصد أن الاجتهاد فى بعض الظروف يمكنه أن يحتوى على عنصر ذى طابع قريب من طابع الإبتداع ، أو أن يكون وسيلة للانتقال إلى الإبتداع . ومن الجانب الآخر فالاجتهاد (فى علوم الاجتماع طبعاً) لا يزال يمارس محل الإبتداع فى ظروف عديدة . بل أحياناً باسمه ! بحيث أن التعارض بين المنهجين هو تعارض نسبي وليس مطلقاً .

ولنتناول أول هذين الوجهين للمشكلة . لنرجع إذن إلى تاريخ النزاعات الاجتماعية فى المجتمع العربى الإسلامى القديم . لقد ظهرت هذه النزاعات فى تعدد مذهبى فأنشئت مختلف القوى الاجتماعية تلك المذاهب التى جاءت مصالحها . فبعضها هو مذاهب خدمت ديمومة حكم الطبقات الحاكمة من خلال تأويل ضاحك أو إصلاحى معتدل لأحكام الشريعة ، وبعضها مذاهب إصلاحية جذرية - بلغت درجة الثورية فى بعض الأحيان - جاءت إجابة على مطالب الجماهير المتهورة . وفى هذه الظروف الأخيرة كانت الاقتراحات المقدمة من خلال هذه المذاهب الثورية من شأنها أن تفتح فعلاً تطوراً اجتماعياً كان قد أدى إلى قطيعة حقيقية فى فرضية إجتازها . وذلك سواء أكان فى مجال توزيع الملكية أو فى مجال الأحوال الشخصية (وينتسب إلى هذا المجال كل من عناصر العبيد ونظام الورثة وأحكام الزواج ووضع النساء ... إلخ) .

ولم ينحصر الاختلاف فى رأى على محاولات تنظيم شئون الاجتماع ، بل شمة أيضاً النظرة الفلسفية إلى الكون ، فتقدم البعض بتأويل عربى للنصوص واعتمدوا نظرية أسبقية الحقائق على الكون المادى بينما ذهب البعض الآخر إلى نظرية

يفتح بعد هذا الباب إلى الآن .

لا يختلف الأمر في مجال الفكر الفلسفي إلا بقدر نسبي ، فهنا أيضاً سمح الاجتهاد بالتوصل إلى استنتاجات لا تعد كثيراً في المضون عن النتائج التي توصل إليها آخرون بالإبداع المتحرر من قيود النص .

حقيقة لا يختلف عموماً القول بأزلية الكون الملازمة لأزلية الخالق عن قول المادة الفلسفية التي تنحصر بتأكيد أزلية الكون ، إلا أن الإضافة بتأكيد أزلية الإله لتصبح أزلية الكون تثبت أن الفلسفة المعنية ظلت تدور في فلك الميتافيزيقيا ، أقصد أن هذه الفلسفة ظلت تهتم بالبحث عن الحقيقة المطلقة . فلم تحقق بعد القفزة إلى هجر هذا الاهتمام للاكتفاء بالمفاتيح النسبية التي ينتجها تقدم العلوم . ومن هذه الزاوية أيضاً لم تتحرر الفلسفة العربية الإسلامية - شأنها في ذلك شأن الفلسفات الأخرى للتصور السابقة على الرأسمالية - من مبدأ الاجتهاد لتقوم بالاعتراف الصريح بالإبداع الفلسفي .

نستنتج من ذلك أن القيود المسجلة في مبدأ الالتزام بالاجتهاد - أي البقاء في الحدود التي يسمح بها تأويل النص - كانت تقوم فعلاً عائقاً في إنتاج علم اجتهادي وفكر حر بالمعنى الكامل ، إلا أن هناك استثناءً جديراً بالذكر وهو نظرة ابن خلدون في أمور المجتمع والتاريخ .

لقد أوضح مهدي عامل أهمية القطيعة التي تمثلها نظرية ابن خلدون في علم الاجتماع (الذي كان ابن خلدون يسميه " العمران ") والتاريخ ، فلم تعد كل الكتابات التاريخية قبل ابن خلدون شيئاً من اثنين . فإما أن تكون مجرد " سرد للأخبار أو ظاهر الأحداث التي تنتاب بلا رابط ومبدأ يفسرها " (وفي هذه الحالة يكون المؤرخ " راعياً ينقل الأخبار فقط ") وإما أن يقوم التاريخ على أرضية " الفقه والحكمة الدينية " فينظر المؤرخ في " الحوادث بعين دينية ترى التاريخ والمجتمع من منظور علاقة خلق بين خالق وخلق وترد الأسباب إلى خالقها " ، فيصبح التاريخ " فرعاً من فلسفة غيبية " .

ثم يكتب مهدي عامل بشأن منهج ابن خلدون : " إن التاريخ عند ابن خلدون ليس مرادفاً للأخبار لأن الواقع التاريخي ليس واقعاً حديثاً .. بل مجموعة علاقات تولد - في تحركها - الأحداث " . وأضاف عامل : " ولا يرجع ابن خلدون (التاريخ) إلى مبادئ فلسفية قبلية يستفاد على هذا التاريخ من الخارج " ، فنظر (ابن

أزلية المادة لتلازم أزلية الإله . وتم ذلك في الحالتين من خلال ممارسة منهج الاجتهاد في إطار النصوص نفسها .

هنا علينا أن نتساءل عما إذا كان منهج الاجتهاد في ذاته قد مثل مانعاً حقيقياً لا يسمح - من حيث المبدأ - بالتوصل إلى النتائج التي يمكن التوصل إليها من خلال هجر النص - بل والمخرج المسافر منه إن لزم الأمر .

إن الإجابة على هذا السؤال تدعو إلى شيء من التكيف . وذلك سواء أكان التساؤل مطروحاً في مجال الجانب الاجتماعي للاقتراحات المقدمة أم في مجال الجانب الفلسفي للفكر .

ففي مجال المشروع الاجتماعي المقدم من المذاهب الثورية - ومهما كانت درجة تقديميتها من حيث المضون - لجأت جميع المذاهب إلى حجج تقع على أرضية الأخلاق وليس على أرضية الحاجة الموضوعية الناتجة من حركة المجتمع . فمن حيث المنهج لم تفرج هذه الاقتراحات عن إطار الاجتهاد ، بعيداً عن روح الإبداع العلمي في مجال شئون الاجتماع .

أعتقد أن هذه الحدود في المنهج هي انعكاس لعدم نضوج المجتمع بالدرجة التي تسمح له بالانتقال إلى مرحلة أعلى . فالمذاهب الثورية المعنية مجرد تعبير عن ديمومة ميل المفهومين إلى عدالة اجتماعية دون أن تكون قادرة على طرح النمط البديل للعلاقات الاجتماعية المتمشى مع الاحتياجات الموضوعية لإنهاء قوى الإنتاج ، وبالتالي كانت هذه الحركة " الشيوعية البدائية " (المعتمدة على الدين) معكوماً عليها بالفشل ، وفشلت فعلاً قصارت المبادئ التي أقيمت على أساسها بعض الدول للقرن الوسطى الإسلامية خالية من مضمونها الأصلي ، بحيث أن نظم هذه الدول أصبحت في نهاية المطاف متشابهة تماماً مع النظم التي ثارت ضدها . استنتج أيضاً من ذلك أن الدعوات المشابهة التي أخذت تروج في عهدها لا يمكنها أن تلقى مصيراً مختلفاً - لنفس الأسباب .

على أن خطورة النتائج التي توصلت إليها بعض المذاهب الثورية في مجال إصلاح العلاقات الاجتماعية دون الخروج عن منهج الاجتهاد قد مثلت فعلاً خطراً على نظام الحكم الطبقى السائد عندئذ . وذلك لم يسمح باستمرار النزاع المذهبي الممتد على الاجتهاد . فذهبت الطيقات الحاكمة إلى " قفل باب الاجتهاد " - كما يقال - منذ فترة مبكرة ، أي بعد بضع قرون فقط من ازدهار الحضارة الإسلامية . ولم

على تقديم نظرية على هذا المستوى من الإدراك الذى توصلت إليه المادة التاريخية بعد قرون . ونحن هنا نقاماً باعتبار نظرية ابن خلدون بدلاً عن المادة التاريخية . كما يذهب إلى ذلك بعض المفكرين السلفيين المعاصرين الذين يفسلون الفكر الخلدونى على أساس طبقات المتشعبين لثرائنا العربى الإسلامى . والزعم بأنه قد نقشى بالتالى مع خصوصياتنا الحضارية . فهنا الموقف يحول دون اعتبارنا هذا التراث جزءاً من تراث الإنسانية بأكملها . وذلك سواء أكان من حيث إيجابياته أم من حيث حدوده التاريخية . وبحسبنا فى مآزق الأيديولوجية الثقافية التى تذهب إلى أن تاريخ الشعوب لا يخضع لنفس القوانين العامة بل تحكمه قوانين خاصة لكل شعب ناتج خصوصياته الثقافية . سبق قولنا فى هذا الصدد إن النظرة السلفية هذه تشارك فى الاستشراق الغربى فى أن كليهما تعتبر أن " الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا أبداً " ، أى يعنى آخر أن السلفية المعاصرة ليست إلا استشراقاً بالمعكوس .

ثالثاً : أن الحدود التاريخية للفكر الخلدونى المشار إليها لا تمتنع كون هذا الفكر علمياً . فالفاصل بين الفكر الاجتماعى السابق على العلم وبين الفكر الاجتماعى العلمى يقع بالتحديد فى تمسك الأول بمنهج الاجتهاد المقيّد بالنص ، على خلاف تأكيد مبدأ الإبداع الحُر من قبل الثانى . ولما كان ابن خلدون قد تقدم بهذه الخطورة الكيفية فلا يمكن إنكار طابعه العلمى بل أذهب هنا إلى القول بأن هذه القطعية التى تجاسر المفكر العربى على إنجازها هى بالتحديد المساهمة التى تجعل من الفكر الخلدونى فكراً ذا مغزى عالمى يتفق على المساهمات التى ظل مغزاهما محلهاً فقط .

والآن - فى خلاصة هذا الطرح السريع عن إدخال مبدأ الإبداع فى علم الاجتماع ليحل محل تأويل النص من خلال الاجتهاد - ينهض القول بأن الفكر العربى الإسلامى بأكليته لم يدرك مدى أهمية هذه القطعية لفاته المناسبة ، وظلت مؤلفات ابن خلدون دون أن تزود إلى مراجعة الأفكار والتأهات السائدة ، بل ترسبت هذه المؤلفات . هنا أيضاً أرى أن هذا التناسى لا يرجع إلى خوصيات " ثقافية " للمجتمع العربى ، بل إلى كونه تجرد فى تطوره فلم تتجسج الشروط اللازمة من أجل إدراك أهمية المساهمة الخلدونية والاستفادة منها لإنجاز مزيد من التقدم . فظل الفكر العربى الإسلامى قائماً على الاجتهاد ورفض مبدأ الإبداع فى تفسير تطور المجتمع .

سوف نتناول الآن الوجه الآخر للمشكلة ، أى استمرار ممارسات اجتهادية الطابع فى العلوم الحديثة .

خلدون (فى موضوع التاريخ لذاته " ، وليس - لثرائه أو الحكمة أو درس أخلاقى " . هكذا - نظر فى الواقع لذاته ويعتضى القوانين الداخلية التى تحركه " . ثم أورد مهدي عامل فقال : " لئن نظر (ابن خلدون) فى الدين ففى ضوء القوانين العمرانية كظاهرة عمرانية " علماً بأن هذه القوانين موضوعاً لا علاقة لها تماماً بأحكام الشريعة أو مبادئ الفقه أو الأخلاق أو الحكمة " .

هذا هو الجانب الإيجابى العظيم فى المشروع الخلدونى ، الذى فتع فعلاً عهداً جديداً إذ رفع شأنه الفكر الاجتماعى حتى أكسبه سمة العلم . ولما كان البحث عن القوانين الداخلية التى تحرك التاريخ لا علاقة له بالدين (فى نظر ابن خلدون نفسه) فإن الحرية المطلقة - أى دون الالتزام بنصوص مهما كانت - هو المبدأ الذى يحكم علم الاجتماع القائم بالتالى على مبدأ الإبداع شأنه فى ذلك شأن علوم الطبيعة .

على أن البناء النظرى الخلدونى يقرم بدوره على مفهوم العصبية التى صارت المحور الأساسى فى التفسير الخلدونى لتطور دول العرب والبربر فى المغرب ، وهنا أيضاً أشارك تماماً تعليقات مهدي عامل فى هذا الصدد ، وهى تلتخص فى النقاط الآتية :

أولاً : لعل العصبية كانت فعلاً سمة محورية فى سلوك أهل المغرب فى القرون المدروسة فى تاريخ ابن خلدون ، وذلك على مستوى كل من النخبة الحاكمة والجاهليين الواسعة . إلا أن تواجد هذه السمة يدعو بدوره إلى التساؤل فى الأسباب التى تطفله . وقد ظل ابن خلدون صامتاً فى هذا الموضوع ، نتيجة " غياب مفهوم الاقتصاد فى البناء الخلدونى " على حسب تحليل مهدي عامل . هذا بالإضافة إلى أن العصبية سمة لم تتواجد فى مجتمعات أخرى توازمت وعصرو تاريخ المغرب التى درسها ابن خلدون ، أو سبقتها ، كما أننا نعلم الآن أن العصبية لا تحكم المجتمع الرأسمالى الحديث ، بل لا مكان لها فيه . الأمر الذى يؤدى إلى استنتاج خطير وهو أن العصبية ليست ظاهرة ذات مغزى عالمى عموماً ، وبالتالى لا يمكن أن تكون مبدأ محورياً فى تفسير التطور التاريخى العام .

ثانياً : كان لا بد من انتظار الرأسمالية لى تتجسج الشروط الموضوعية اللازمة لكشف دور الاقتصاد فى التطور التاريخى وربط الجانب الاقتصادى للحياة الاجتماعية بالمؤاتب الأخرى لها مثل حركية النظم السياسية ومضمون التعبيرات الأيديولوجية .. إلخ . وبالتطبع لم يكن ابن خلدون قادراً

الاستمرار بالتسلك بالنظرية القديمة . فتأتى نظرية جديدة متحررة عن المبادئ ، التى يقوم بها العلم السابق عليها حتى تطلق النظرية الجديدة مبادئها المستحدثة . هكذا تحدث القطيعة (القفلة) الكيفية فى تطور العلم والتقدم فى المعرفة . فالقطيعة هى إذن ناتج الخروج عند إطار الاجتهاد فى ظل نظرية معينة ، والإقدام بالإبداع وطرح مبادئ جديدة .

إذن ، فإن الفرق بين منهج الاجتهاد ومنهج الإبداع إنما هو نسبي فقط ، لا فاصل مطلق ، يفصل بينهما . وتقوم الممارسة العملية على مزيج من المنهجين بعضهما بلجأ إلى الاجتهاد وبعضها يتخطاه حتى يعتمد على الإبداع . ويشير الفرق بين المنهجين إلى حدود الطابع التراكمي للسرعة ، التى تفرض عند حد معين القفلة الكيفية والتحرر من قهود المبادئ المقبولة سابقاً .

هل تنطبق هذه الملاحظة على مجال الفلسفة بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص ؟ نعم . إلى حد ما ، فقد أعلنت فلسفة ما بعد النهضة رفضها التقليد بأى نص كان ، فذهبت إلى الأخذ بمبدأ عام مفاده عدم التقيد بالمطلقات عدا مطلق واحد هو حرية الفكر غير المحد مسبقاً .

وهنا أود أن أطرح إشكالية التضاد بين منهج المادة ومنهج المثالية فى إطار هذه الملاحظة المنهجية . فقد يؤدى الأخذ بمبدأ حرية الفكر إلى تأكيد أولوية المادة (أى التاريخ) وإمكان تواجد أى شيء غير المادة نفسها . بل قد يؤدى إلى نفي تواجد أى شيء غير المادة نفسها . يؤدى هذا المبدأ إلى تأكيد تقارب المادة والفكر وأزليتهما المشتركة ، أم يؤدى إلى تأكيد أسبقية الفكر على المادة . ومهما كانت الأهمية التى تعلقها المدارس الفلسفية على هذا الاختيار المهنئ ، لا أرى أن هناك فرقا جوهريا بين هذه المواقف المختلفة - المتناقضة ظاهريا - من حيث المنهج الذى نحن هنا بصدد نقاشه ، طالما أن هذه المواقف تنبع جميعاً عن حرية الفكر غير القيد بنص سابق ، ومن هذه الزاوية المنهجية لا أرى فرقا جوهريا بين المادية والمثالية . وبالتالي سرف أكيف الرأى الشائع الذى يذهب إلى أن هذا التضاد يمثل تناقضاً أساسياً وأزليا فى الفكر ، فليست المشكلة الأساسية هى مشكلة الانتماء إلى هذا المذهب أو ذلك ، بل هى مشكلة الاختيار بين مبدأ الإبداع وحرية الفكر المطلقة وبين الانخراط فى إطار ممارسات الاجتهاد القائم على احترام نص سابق .

أنتطيق ملاحظتنا على الفكر الاجتماعى أيضاً ؟

لقد ذكرنا أن النهضة ألفت سيادة الميتافيزيقيا فى الفكر الفلسفى ، وبالتالى أنهت تسلط الدين على مختلف مجالات الفكر الاجتماعى ، الأمر الذى فتح بدوره آفاقاً جديدة حتى تهلور علم اجتماع قائم بذاته . على أن النهضة لم تلغ التلق الميتافيزيقى فاكثفت بتشخيص الظاهرة وتخصيص مجال له بشرط أن يكون منفصلاً عن غيره من مجالات الفكر الاجتماعى . وكذلك فإن النهضة لم تلغ العقيدة الدينية المشخصة (هنا المسيحية) وهى شكل التعبير عن الاحتمام الميتافيزيقى فى الحضارة الأوروبية . على أن النهضة أدت إلى إهماز ثورة ثقافية فى التأويل الدينى فيما يخص فهم العلاقة بين النص والعقل ، وقد تمت هذه الثورة من خلال استخدام منهج الاجتهاد التقليدى فى إطار ممارسات اللاهوت . ذلك لسبب بسيط هو أن الدين يفضى من حيث المبدأ إلى احترام النص وبالتالي يفرض منهج الاجتهاد ولا يمكنه أن يطلق حرية الإبداع . أى التحرر من النص - فى مجال العقيدة .

معنى ذلك أن الإبداع صار حاكماً - من حيث المبدأ - فى جميع مبادئ الفكر خارج العقيدة الدينية ، أى صار حاكماً فى مبادئ الفكر الاجتماعى والفكر الفلسفى بما فيه الفكر الميتافيزيقى العلماني الجديد . هكذا عاد الفكر الفلسفى الفريى يكشف الميتافيزيقا الهيلينية القديمة السابقة على التفسير المسيحى (ثم الإسلامى) لها . وهى - كما قلنا فى مكان آخر - ميتافيزيقا علمانية بمعنى أنها غير مرتبطة بعقيدة دينية شخصية قائمة على نصوص مقدسة .

علينا أن نتساءل هنا عما إذا كان إحلال مبدأ الإبداع محل مبدأ الاجتهاد فى هذه الشؤون قد أنقى فعلاً وتاماً ممارسات الاجتهاد . على أن الإجابة على هذا التساؤل تتطلب بدورها التوقف لحظة عند منهج وممارسات البحث العلمى بشكل عام والبحث فى مجالات علوم الطبيعة بشكل خاص . فالعلوم الطبيعية لم تنكر أبداً مبدأ الإبداع ، نظراً لأنها تكونت إجابة على أسئلة خارجية عن إطار البحث عن " الحقيقة المطلقة " ، بل إجابة على البحث عن حقائق جزئية ونسبية . أبهى ذلك أن العلم - فى هذه المجالات على الأقل - لا يعرف الاجتهاد ؟

كلا . فالتقدم العلمى هو تقدم تراكمى يتم على مراحل . ففى المراحل الأولى للبحث يقدم الباحث الذى اكتشف حقيقة جديدة بمحاولة إدماج هذا الاكتشاف فى إطار نظرية ثابتة ومقبولة ، ويحاول أن يعمد تأويل هذه النظرية بالشكل المناسب الذى يعطى مكاناً لهذا الاكتشاف ، إلى أن يصير تراكم المكتشفات الإضافية بحيث أنه لا يمكن بعد

منه كى يتحرر الفكر الاجتماعى عن تسلط القيد . إلا أن هذا الإعلان مبالغ فى حد ذاته ، فليس خصوصية قوانين المجتمع . ليس الباحث العلمى فى مجال هواه الطيبة إلا شاهداً يراقب التحول فى الطيبة من خارجها فيسجله ويفسره . هنا بينما الأمر يختلف فى مجال شئون المجتمع ، إذ أن التطور الاجتماعى هو نفسه ناتج ممارسات الناس ، وهم بالتالى فاعلون إلى جانب وضعهم موضع الفعل . وقد استخرجت من هذه الملاحظة نتيجة بالغة الأهمية هى أن فصل البعد الابدئولوجى عن البعد العلمى أمر مستحيل فى الفكر الاجتماعى (ولذلك أفضل أن أتحدث عن " الفكر الاجتماعى " بدلاً من الحديث عن " العلوم الاجتماعية ") .

ثم استنتجت من هذه الملاحظة استنتاجاً آخر هو أن الفكر الاجتماعى موحّد ، يقوم توحيداً على حقيقة بسيطة هى أن موضوع علم الاجتماع (بصيغة المفرد إذن) هو الإنسان وأن الإنسان يجمع فى فرديته الوحيدة مختلف الجوانب التى تكرسها فروع علم الاجتماع ، مثل البعد الاقتصادى والبعد النفسانى والبعد السياسى .. إلخ . الأمر الذى يقرب عليه أن التفرع هنا اصطفاى كما هو معروف ويعترف به من قبل باحثى الاجتماع الذين يشتكون من الهواجز التى تفصل هذه الفروع بعضها عن بعض ، والذين يبحثون عن وسائل لإعادة تحقيق وحدة علم الاجتماع .

ولما كان علم الاجتماع مرحلاً فى جواره وجب توصيفه فى هذا التقاطع . وهنا أقول إن علم الاجتماع السائد هو البرجوازى الطابع . أقصد بالتحديد أنه ناتج تاريخى قامت البرجوازوسية (القربية طبعاً) بإنشائه من أجل منع شرعية للنظام الرأسمالى . لا أقول إن هذا البناء قد أقيم عن وعى سابق القصد . على عكس ذلك تماماً أقول إن الظروف الموضوعية التى تحكم النظام الرأسمالى (على سبيل المثال تصميم علاقات التبادل فى الاقتصاد الرأسمالى) هى التى تحدد مميزات علم الاجتماع البرجوازى القائم على الاستلاب السلمى (الذى يمتكس فيه تصميم علاقات السوق المشار إليه فى المثال المختار) . هكذا تكونت نظريات تعطى شرعية للرأسمالية من خلال إلقاء قناع على الاستلاب السلمى . هنا وقد أوضحت فى مكان آخر أن هذا الفكر لا يقتصر فى جواره على هذه الصفة الرئيسية ، بل يتميز أيضاً بما أسميته " التشوه الأوديسى التمرکز " وهى صفة تلقى قناعاً آخر على وجه آخر " للرأسمالية الموجودة حقيقة " وهو كيون التوسع العالمى للرأسمالية قد أنتج استقطاباً وتصادماً بين مراكزها السائدة وأطرافها الناعية .

يتكون الفكر الاجتماعى البرجوازى السائد من خيط

وأبنا فيما سبق أن علم الاجتماع نشأ حديثاً ، فلم يكن له وجود مستقل بذاته قبل الرأسمالية والتحرر من تسلط القيد على جميع أوجه الفكر الاجتماعى . أخذاً فى الحسبان أن فكر ابن خلدون قد مثل الاستثناء . يعنى أنه أخرج فعلاً التأمل فى التاريخ عن هيمنة القيد .

وبالرغم من أن علم الاجتماع يقوم مبدئياً على حرية الفكر دون تقييد سابق بأى نص . أى يقوم على مبدأ الإبداع ، فلا ريب أننا نجد هنا أيضاً استمرار الممارسة المزدوجة التى تجمع بين الاجتهاد والإبداع . فيجد الاجتهاد مكاناً فى إطار النظريات السائدة إلى أن تحدث التقلّة الكيفية الناجمة عن الإكسدام بالإبداع .

إن التساؤل الذى يفرض نفسه عند هذا الحد هو الآتى : ما هى تلك النظريات الاجتماعية السائدة التى تتم فى نطاقها ممارسات الاجتهاد ؟ وما هى التقلّات الكيفية التى نعرفها فى تطور علم الاجتماع الحديث ؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تدعو بدورها إلى تساؤل آخر سابق هو الآتى :

أينهى التحدث عن نظريات اجتماعية بصيغة الجمع ؟ أم هناك علم اجتماعى موحّد يجب التعامل معه بصيغة المفرد ؟

إذاً كان هذا التساؤل الأخير مشروعاً رجع ذلك إلى أن التطور الطبعى فى أى علم من العلوم هو تسلسل الإنجازات ، حتى يؤول التطور إلى التفرع من جذع مشترك ثم ترقية الفروع إلى مستوى علوم قائمة بذاتها ، لها خصوصيتها فيما يتعلق بتحديد الإشكاليات المطروحة منها والمناهج المتخلّة فى تناول موضوعاتها . ويبدو أن علم الاجتماع لا يبتعد عن هذه الزاوية . فهناك فروع لهذا العلم مثل فرع علم الاقتصاد وفرع علم السياسة وفرع علم النفس وفرع علم الاجتماع بالمعنى الضيق ... إلخ .

على أننى أرى فرقاً مبدئياً فى التفرع هنا وهناك . وذلك لأن الوضع الاستمرالى لعلم الاجتماع يختلف عما هو عليه فى علوم الطبيعة . ألفت الأنظار إلى هذا التميز لأنه بالتحديد يميز غير مقبول لدى التيار السائد فى الفكر الاجتماعى . فأقول الشائع هو أن هناك قوانين موضوعية تحكم المجتمع متماثلة فى فعلها لقوانين الطبيعة . ويرادف هذا القول تشبيه الوضع الاستمرالى لعلم الاجتماع بما هو عليه فى علوم الطبيعة . طبعاً نعلم أن إعلان موضوعية القوانين التى تحكم المجتمع قد مثل تقدماً كبيراً كان لا بد

وقد سبقت إشارتي في هذا الشأن إلى أن ما يسمى "الاقتصاد الماركسي" إنما هو في واقع أمره تعبير مرنج - وبالتالي مهم - عن شيء آخر ، أقصد أن الماركسية لم تقدم علم "اقتصاد" صحيحاً " ليحل محل علم سابق خاطئ " ، فصحت هي - أي الماركسية - نرائضه . بل قدمت نقداً لعلم الاقتصاد بمعنى بيان وضعه الاستمولوجي .

هنا وكون المادة التاريخية قد تقدمت بهذا الإبداع لا يعني أنها أصبحت بذات الفعل " علماً نهائياً معصوماً عن الخطأ " ! كلا . فإن القطعية هذه لا تمثل إلا خطوة أولى شقت مسنفاً يفتح على آفاق كانت مغلقة من قبلها .

أرد هنا أن أشير إلى إشكالية معينة من بين إشكاليات عديدة أوردتها منهج الإبداع الماركسي . أقصد بيان البعد الآخر لايديولوجيا علم الاجتماع السائد وهو بعدها الأوربي المتمركز وهو موضوع تعرضت له بالتفصيل في مكان آخر .

إلا أن " الماركسية الموجودة فعلاً " - كظاهرة لها تاريخ - قد أنتجت في سياق تطورها " تصوراً " ومؤلفات يقال عنها " كلاسيكية " (أو مرجعية) . فلا شك أن وجود هذه النصوص قد شجع أيضاً الممارسات القائمة على الاجتهاد في نطاقها . لا مانع في ذلك ولا غبار على هذه الممارسات . فالماركسية نفسها موضع دراسة علمية ممكنة ، من شأنها أن تُلقي بعض الضوء على مغزى مفاهيمها والسياق الذي أنتجت هي فيه ، على أن المادية التاريخية لا ترادف البقاء في هذا الإطار ، بل يتحول الاجتهاد إلى وجائية - مدرسة الطابع - عندما يلجأ الباحث إلى النص ليس محل ملاحظة الواقع . ويعلم الجميع أن هذا التحول وارد ، بل ربما أصبح سائلاً في تيارات " الماركسية الموجودة حقيقة " . أقول إن هذا الفهم للماركسية يخون المنهج الماركسي نفسه وبالتالي إن هذه الماركسية الدارجة لا تعدو كونها ماركسية مبتذلة .

على كل حال ، يظل هناك فرق كبير جوهري بين استمرار ممارسات الاجتهاد - سواء كان في إطار علم الاجتماع البرجوازي أم في إطار الماركسية - وبين سيطرة الاجتهاد في الفكر الاجتماعي السابق على النهضة ، فلم يكن الاجتهاد في الفكر القديم منهجاً مسوغاً فقط ، بل كان المنهج الإيجابي الذي يسوغه تسلط الفكر الديني ، أما الفكر الاجتماعي الحديث فلا يقبل مبدئياً الاكتفاء بالاجتهاد ويعلم قيمة متفرقة على الإبداع .

٤ - على ضوء ما سبق عرضه عن مفهوم الاجتهاد

معين يجمع مبادئ منهجية وقيماً حضارية وملاحظات أمريكية وقوانين تربط الظواهر الملحوظة ببعضها البعض ، دون أن يكون من الممكن فصل هذه العناصر بعضها عن بعض . على سبيل المثال : يقوم علم الاقتصاد البرجوازي على فرضية ذات طابع علمي على ظاهرها هي فرضية تفترض أن " الأفراد " يتصرفون بسلك " اقتصادي " يحكمه البحث عن " المنفعة الفردية " وأن أوضاع الاقتصاد ناتج تفاعل هذه المسالك الفردية . ولنلاحظ أن مبدأ الفردية هنا هو في الوقت نفسه مبدأ قيمي إلى جانب كونه فرضية علمية الطابع (في ظاهرها على الأقل) فيؤكد الفكر البرجوازي الطابع المتحجب " للفردية " هذه ، فهى تتضمن " الحرية " (بالمعنى الحديث للفهم) وهو غرض مرغوب في حد ذاته .

وفي هذا الإطار يمكن القول بأن إلهام علوم المجتمع البرجوازية قد تم من خلال نوع من " الاجتهاد المستمر " الذي لم يخرج عن نطاق المبادئ التي يقوم عليها هذا الفكر . على أن هذا الاجتهاد لا يرجع إلى " نص " مكتوب معين يكون بالنسبة إليه " نصاً مقدساً " كما كان الأمر عليه في مجال التأويل الديني . هناك مفهوم مخصص لهذا النوع من ممارسة " الاجتهاد الميتي على نص ضمني " وهو مفهوم " البرادجم " .

على أننا نعرف أيضاً أن هناك قطعة كيفية قد حدثت في تاريخ تطور علم الاجتماع الحديث ، وأقصد طبعاً القطيعة التي قتلها الماركسية . يقوم الإبداع الماركسي على اكتشاف الاستلاب السلمي وهو اكتشاف مزدوج الطابع . فهو من جانب اكتشاف سر القوي الكامنة التي تحرك النظام الرأسمالي في حقيقة أمره . ومن هذه الزاوية يؤدي هذا الكشف إلى تكيف مغزى " موضوعية " القوانين التي تحكم سير هذا النظام ظاهرياً وإدارك طابعها التاريخي النسبي والأسباب والآليات التي تجعلها تعمل كما لو كانت فصلاً " قوى موضوعية " مستقلة عن إرادة الناس ومن الجانب الآخر هو اكتشاف سر آليات الايديولوجيا البرجوازية ، بمعنى آخر يسمح لنا هذا الكشف بإدراك كيفية فعل هذه الايديولوجيا من أجل إلقاء فتاع على حقيقة القوانين الموضوعية كي تكسيها طابعاً " أزلياً " مستقلاً عن الظروف التاريخية التي تعمل في هي ظلالها .

وقد استرسلت في أماكن أخرى في تحليل هذا الكشف المزدوج المغزى الذي يمثل جوهر الإبداع الماركسي في رأيي ، فلن أعرد إليه ، على أن هناك استنتاجاً يجدر الإشارة إليه هنا وهو أن هذا الإبداع قد أعاد للفكر الاجتماعي وحدته .

فى مراجعة احتياجات مجتمع اشتراكى أكثر تقدماً .

لذلك ، أقول إن " الصحوة الإسلامية المزعومة " لا تستحق تسميتها هذه ، فليست هى " صحوة " بل موجهة تنخرط فى استمرار تسلط فكر عصور الانحطاط التى سبقت الغزو الرأسمالى .

وقد حدثت هذه التطورات المؤلفة فى نفس الحقبة التاريخية التى تتميز فى مناطق أخرى بالتقدم فى مجالى الإبداع الاجتماعى العلمانى والاجتهاد المبكر فى التأويل الدينى .

أقصد من وراء هذه الجملة الأخيرة مجموعتين من الظواهر . أقصد - من جانب - إنجازات حركة التحرر والتحديث التى اسطهلت الماركسية . أعلم تماماً أن هذه الإنجازات لا تمثل أكثر من خطوة أولى ، بالرغم من القبول الشائع الذى يذهب إلى تحويلها إلى ديمانية " نهائية " ، على أن هذه المجتمعات قد حققت فعلاً النقلة الكيفية التى تضمن لها احتمال استمرار تقدمها فى اكتشاف الحلول المناسبة لمشاكلها . وأقصد - من الجانب الآخر - أن بعض المجتمعات المسيحية فى العالم الثالث - فى أمريكا اللاتينية بصفة خاصة - قد بدأت تنتج ثورة ثقافية ثالثة فى التأويل الدينى بحيث يمكن أن يتحقق التناسب بين الإيمان وبين مقتضيات إقامة مجتمع اشتراكى ، وطبعاً يتم هذا التأويل الذى يقدمه " لاهوت التحرير " - وهو معروف بهذا الاسم - من خلال منهج اجتهادى بطبيعة الأمر ، إلا أنه يرمى إلى توفير الإيمان واحتياجات عقل المستقبل الاشتراكى .

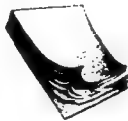
ولا أرى مثلاً متماثلاً فى إطار " الصحوة الإسلامية المزعومة " ، فكل ما تم هو مزيج من تأكيد الطقوسية الشكلية والغموض فى الإجابة على المشاكل التى تواجهها المجتمعات المعاصرة و - فى نهاية المطاف - مذهب يجمع بين تسلط الفكر الدينى المتجدد وبين الخضوع لمقتضيات استمرار سيطرة الاستعمار الغربى ١ . إن اليكوك الإسلامية تمثل فعلاً نموذجاً لهذا الجمع فى مجال الاقتصاد ، كما أن نظم الحكم القائمة باسم الدين ، فى باكستان وغيرها من بلدان العالم الإسلامى المعاصر ، تمثل نماذج منه فى مجال السياسة .

والإبداع نستطيع الآن أن نعود إلى موضوع مآزق الفكر المعاصر .

بالإيجاز : أرى أن الفكر العربى المعاصر لم ينجز بعد النقلة الكيفية الضرورية للدخول فى العصر والاشتراك فى إنتاج علم اجتماع عالمى الآفاق وعلى مستوى التحدى التاريخى ، الأمر الذى يترتب عليه خطر جسيم ومخيف هو خطر " تهميش " العرب فى إنتاج المستقبل الإنسانى .

فلم يخرج بعد الفكر العربى عن عصر تسلط القيب على كل من الفكر الفلسفى والفكر الاجتماعى ، وبالتالى هو فكر لا يزال يقوم على احتكار منهج الاجتهاد - فى أحسن الفروض - بل أقول أكثر من ذلك ، إن منهج الاجتهاد نفسه لا يمارس فى الفكر العربى المعاصر بنفس درجة الشجاعة والحرية التى كان يمارس بها فى عصور ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، نتيجة - قفل باب الاجتهاد " فى مجال الدين وقبول هذا الوضع من قبل التيارات الفكرية الإسلامية المعاصرة ، فى نص الفكر الإسلامى المعاصر إعادة تأويل النصوص على ضوء احتياجات تطور المجتمع . يرفض هذا الفكر القيام " بثورة ثقافية " فى إطار الفكر الدينى نفسه ، على غرار ما حدث عندما أعيد تأويل المسيحية فى الغرب لجعلها تتناسب مع احتياجات التطور الرأسمالى .. لعل الفكر الإسلامى المعاصر غير مدرك لهذه الحاجة ٢ أقصد هنا طبعاً الفكر السائد ، إذ أن هناك استثناءات مثل مؤلفات محمد سعيد العشماوى الذى يدعو إلى تحديث التأويل بما يفتح مجالاً لإقامة مجتمع علمانى وإلى فصل الدين عن الدولة فيه . أعتقد أن أهمية هذه الاستثناءات - أقول استثناءات بمعنى أن تأثيرها لا يزال يقتصر على فئة صغيرة من المثقفين دون الجماهير - ترجع إلى أنها تشير إلى الاتجاه المطلوب موضوعياً للخروج من المآزق الحالية .

وإذا كان الفكر الإسلامى السائد غير مدرك لاحتياجات مواجهة الأمور الواقعية - أعنى سيادة النموذج الرأسمالى ، شتتاً أم أبناً ، واستحالة العودة إلى " ما سبق الرأسمالية " (فإن أية محاولة فى هذا الاتجاه لا تعدو أن تكون - انتحاراً جماعياً ٣) - فبالأولى هو غير قادر على المشاركة



النحل الدينية فى الغرب والسياسة

مصطفى نور الدين عطية

من

الضرورى ، قبل التورغل فى صلب هذه المقالة الموجزة ، أن نحدد أننا لا نتناول الدين كمقيدة ، ولكن من متطلق جوهرى وهو اصطياغسه بنزعة سياسية وهو ما له دلالة خاصة . وهى دلالة تتضح أكثر عندما نضيف أننا نحدد الموضوع باعتباره يتعلق فقط بما يسمى بالملسل أو بالطوائف SECTS . وهذه الكلمة لها معنى محدد من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية ، إذ تطلق على الخارجين عن طوعها وإتباع زعيم هرطيق من وجهة نظر العقيدة الرسمية . ويعرفها القاموس بأنها تعنى جماعة من الناس يوحدها اعتقاد

أو رأى معين يختلف عن الرأى أو الاعتقاد المعترف به من الجميع . إلا أن اشتقاق الصفة لهذه الكلمة باللفات المختلفة يضيف مدلولاً آخر ، فالطائفية تشير مجموعة من السمات الأخرى وهى النخبة والتعصب .

وربما يكون من المفيد قبل طرق الموضوع أن نذكر بعض الأرقام التى تبين عدد المنتسبين ، فى الغرب ، إلى الديانات والطوائف المختلفة فى العالم طبقاً لأرقام ١٩٨٦ .

السيخ ١٠ مليون و ٦١٢ ألف شخص
اللا أدريين ٨٢٥ مليون و ٢٧ ألف شخص
الديانات الصينية ١٨٧ مليون و ٩٩٤ ألف شخص
الديانات الجديدة ١٠٨ مليون و ٥٠٥ ألف شخص
ديانات أخرى ٣٥ مليون و ٩٢ ألف شخص
ملحدون ٢١٣ مليون و ٨٩٣ ألف شخص (١)

وربما ما يستأهل الإشارة إليه هنا هو نمو أعداد الذين ينتمون إلى فئة " ديانات جديدة " بشكل ملحوظ ، وهو ما يهتما بصدد موضوع هذه المقالة : فلفسد كان عدد هؤلاء عام ١٩٧٠ هو ٧٦ مليوناً و ٤٤٣ ألف شخص فقط .

وقبل الدخول فى النطاق الضيق لموضوعنا ، نتعرض بصورة سريعة وموجزة لوقوف الغرب من الدين بشكل عام ، من حيث هو عقيدة وإيمان ومن حيث هو ممارسة ، ثم بعد ذلك نتعرض بتفصيل لرواد من أهم الطوائف السياسية الدينية وهى طائفة مون MOON .

الكاثوليك ٨٨٦ مليون و ٦٩٨ ألف شخص
البروتستانت ٤٤٩ مليون و ٨٥٢ ألف شخص
الأرثوذكس ١٧١ مليون و ٤٨٩ ألف شخص
المسلمون ٨٣٧ مليون و ٣٠٨ ألف شخص
الهندوس ٦٦١ مليون و ٣٧١ ألف شخص
البوذيون ٣٠٠ مليون و ١٤٧ ألف شخص
المسيحيون ٩١ مليون و ٣٦٥ ألف شخص
اليهود ١٨ مليون و ٢٤ ألف شخص

* مصطفى نور الدين عطية : باحث - مصرى .

الجنة :

أما بشأن الاعتقاد بشأن الجنة فإن الولايات المتحدة تحتل الصدارة بطبيعة الحال ، إذ تصل نسبة من يعتقدون بوجودها إلى ٨٤٪ وفي بريطانيا ٥٧٪ والترويج ٤٦٪ وفرنسا ٢٧٪ والسويد ٢٦٪ والدنمارك ١٧٪ .

الجحيم :

وفيما يتعلق بالاعتقاد بوجود الجحيم فإن ٦٧٪ من الأمريكيين يعتقدون بوجوده ، وفي بريطانيا ٢٧٪ والترويج ٢٩٪ وفرنسا ١٥٪ والسويد ١٠٪ والدنمارك ٨٪ .

التباين : الديانات في الغرب

من الصعب في حيز دراسة موجزة الكشف بدقة عن أسباب التباين فيما ورد من مؤشرات ، وسنكتفي فقط بإظهار واحد من العوامل خلف الموقف التبايني عبر الكشف عن التركيز الهيكلي للأديان في هذه البلدان ؛ فذلك يعكس بصورة نسبية هذا الأمر .

فيما يتعلق بالولايات المتحدة ينتسب السكان إلى العديد من الديانات ، ولكن ٨٨٪ منهم يتبعون الدين المسيحي إلا أن منهم ٤٠٪ من أتباع الديانة البروتستانتية و ٣٠٪ من الكاثوليك ونحو ٢٪ من الأورثوذكس . (٣)

ويختلف التركيب الديني فيما يسمى بشمال أوروبا (الدنمارك والترويج والسويد وفنلندا) ، إذ تشكل المسيحية ما بين ٧١٪ من السكان في السويد و ٩٨٪ في الترويج ، ٩٦٪ في الدنمارك وأكثر من ٩٤٪ في فنلندا . إلا أن الأغلبية المطلقة في كل هذه البلدان (أي تقريباً نفس النسب بفاقر يمكن إهماله) هم من أتباع البروتستانتية . (٤)

وبالنسبة لهذا التوزيع فهو مقابله أيضاً فيما يخص بريطانيا . إذ يشكل السكان من المسيحيين نحو ٨٧٪ إلا أنهم يتوزعون بنسبة ٥٧٪ من الإنجليكان و ١٥٪ من البروتستانت ونحو ١٣٪ من الكاثوليك ، مع فارق هام في داخل تكوين بريطانيا عند أخذ كل من أيرلندا الشمالية في الاعتبار حيث الأغلبية أي ٩٠٪ هم البروتستانت و ٣٥٪ من الكاثوليك . بينما نحو ٩٥٪ من جمهورية أيرلندا هم من الكاثوليك . (٥)

وبالنسبة لفرنسا ، فإن المسيحيين يشكلون ٨٠٪ من السكان ، منهم أكثر من ٧٦٪ من الكاثوليك و ٢٠٪ من

الله والجنة والجحيم :

المقدمة :

لعل من المفيد في هذا الصدد أن نشير إلى واحد من المؤشرات الهامة التي تبين على نحو نسبي درجة التعلق بالديانة في المجتمعات الغربية ، وهذا المؤشر هو مراوطة الفرد على ممارسة الشعائر الدينية الأسبوعية ، وذلك فيما يتعلق بكل الديانات .

يكشف استبيان الرأي في هذه المجتمعات أن أكثر المجتمعات ممارسة للشعائر هو الولايات المتحدة ، إذ يقدر أن ٤٣٪ من الأمريكيين يمارسون الشعائر أسبوعياً ، بينما هذه النسبة تصل في النرويج ٣٨٪ وفي سويسرا ٣٠٪ وفي البرنابا إلى ٢٨٪ وفي ألمانيا الاتحادية ٢٧٪ وفرنسا ٢٥٪ وفي الترويج ١٤٪ وفي السويد ٩٪ وفنلندا ٥٪ .

وإذا كان لهذا دلالة معينة على مستوى الأفراد كممارسين للتقيدة فإنه يعكس حسب التحليل المقارن بفترة الخمسينيات والستينيات حركة تعكس تراجعاً ، خاصة لدى الشباب .

وتعكس أرقام المشاركة في شعائر العبادة وجهاً آخر للممارسات المرتبطة بالعقيدة وتشكل ركناً أساسياً ، ولكنها أيضاً أحد المؤشرات التي تبين على نحو ما العلاقة بين الدين والواجبات الاجتماعية . فبنسبة الذين لم يشاركوا أبداً في الشعائر الدينية (باستثناء مراسم الزواج أو الجنائز أو الصلوات) تصل إلى ٥٧٪ من الفرنسيين ، و ٤٦٪ من البريطانيين ، و ٤٣٪ من الدنماركيين ، و ٣٦٪ من النرويجيين و ١٦٪ من الأمريكيين . بينما الذين يمارسون الشعائر مرة واحدة على الأقل في الشهر (باستثناء مراسم الزواج) فهم ٥٩٪ من الأمريكيين ، و ٢٣٪ من البريطانيين ، و ١٨٪ من الفرنسيين ، و ١٤٪ من النرويجيين ، و ١٣٪ من السويديين ، و ١٢٪ من الدنماركيين . (٦)

وجود الله :

ولكن تكمل هذه الصورة وما يكون من المفيد أن نرى النسب الخاصة التي تعكس درجة إيمان المواطن الغربي بشكل عام . ونجد أيضاً بهذا الصدد أن المواطنين الأمريكيين هم الأكثر إيماناً بوجود الله ، إذ تصل نسبة من يعتقدون بوجود الله إلى ٩٥٪ ، بينما في بريطانيا هذه النسبة هي ٧٦٪ وفي الترويج ٧٠٪ وفرنسا ٦٢٪ والدنمارك ٥٨٪ والسويد ٥٢٪ .

ففي أوائل الثمانينيات (١٩٨٢) توجهت الكنيسة الكندية برسالة إلى الحكومة تدعوها إلى التخلي عن فكرة تطوير الأسلحة النووية . وطالب مؤتمر الأساقفة الكاثوليكي الأمريكي (USCC) عام ١٩٨٣ في رسالة حول السلام بالرقابة على الأسلحة النووية والحد من سباق التسلح من أجل التوصل إلى نزع السلاح التدريجي . بل تقدم هذا المؤتمر عام ١٩٨٥ باعتراض إلى أعضاء الكونغرس الأمريكي على قبول صواريخ MX نظرا لما تؤدي إليه من قلق وكذلك لتكاليدها الباهظة والمطالبة بتحمته هذه الأموال من أجل الحاجات الإنسانية الأكثر إلحاحا .

ومن مواقف الكنيسة أيضا ، بشأن الصراعات الدولية ، موقف مؤتمر الأساقفة الذي يقف معارضا لمساندة الولايات المتحدة العسكرية والاتحاد السوفيتي للمقاتلين في نيكاراغوا ، ويطلب بالتوصل إلى حل سلمي على أساس التفاوض . وكذلك موقف الكنيسة الكندية والأمريكية ضد العنصرية في جنوب أفريقيا والمطالبة بسحب الاستثمارات من جنوب أفريقيا .

وبدأت الكنيسة أيضا تلتفت إلى الأزمة الاقتصادية الدولية ، فقد نشرت الكنيسة الكندية وثيقة كبيرة عن الأزمة الاقتصادية الدولية الراهنة ، وكذلك أعد مؤتمر الأساقفة الأمريكي وثائق بلغت نحو عشرة آلاف صفحة عن الأزمة الاقتصادية في الولايات المتحدة . (أ)

وللكنيسة الألمانية الغربية دور مباشر أيضا في الحياة السياسية الألمانية والدولية ، إذ أن كلا من حركة البيثيين LES ECOLOGISTES وحركة السلام تم تأسيسها بواسطة أنصار نشطين من الكنيسة . (٩)

على هامش الأديان :

نتنقل إلى الحديث عما يسمى بالطوائف أو الفِرَق الدينية ، وهي كما نعلم ليست بالظاهرة الجديدة الوجود ، وإنما قدمها يعود لتقديم الأديان ذاتها . وقد ذهب البعض إلى القول بأن كل كنيسة تبدأ كطائفة وكل طائفة تحاول أن يكون لها كنيستها .

وطبيعية الحال فليست كل الطوائف التي تعاود الظهور في الغرب على علاقة بالديانة المسيحية وإنما يأخذ بعضها تفرعا آخر من ديانة أخرى ، أو يكاد يكون نوعا من

وفيما يخص ألمانيا الاتحادية فإن المسيحيين يشكلون ٩٣٪ من السكان ، ويتوزعون على البروتستانتية بنسبة ٤٧٪ وعلى الكاثوليكية بنسبة ٤٤٪ وارثوذكسية واحد في المئة . وما يستدعي لفت النظر فيما يخص ألمانيا الاتحادية أنها الدولة الوحيدة في العالم (باستثناء بعض المناطق في سويسرا والدنمارك) التي مازال مواطنوها يدفعون ضرائب للكنيسة مثلما يدفعونها للدولة . وأدى هذا إلى تمسك الكنيسة في ألمانيا الغربية بدرجة ثراء هائلة جعلتها ذات نفوذ سياسي له اعتباره ليس فقط في الداخل وإنما أيضا على الفاتكان . وجدير بالذكر أن هذا الوضع المتفرد مازال قائما بناء على اتفاق بين الدولة والكنيسة تم عقده في القرن الماضي ، وأن هذه الضرائب الإجبارية لا يعفى منها المواطن الألماني إلا إذا أعلن أمام جهة قضائية أو هيئة الأحوال الشخصية خروجه من الكنيسة . (٧)

بالتركيز لايعكس هذا التوزيع السكاني على الديانات الموقف من درجة الإيمان الفردي ببرور الله وكل ما يخص العقيدة كقناعة فردية ، فتحليل ذلك يعود لعوامل أخرى عقلية وثقافية بينما على العكس ، ربما يكون له دلالة ما فيما يتعلق بدرجة الارتباط بالكنيسة كرمز ديني ترتبط بالممارسة . وذلك يعود لما تعنيه الكنيسة في كل من هذه الديانات ودرجة أهميتها كوسيلة وكمركز لممارسة الشعائر .

وهنا ليس موضوع هذه المقالة ، ولذا فنكتفي بذكره فقط كمؤشر لدرجة الاختلال الذي يكشف أحد الأبعاد المتعلقة بالممارسة ، بينما يكون من المفيد في هذا الصدد أن نشير إلى الدور الذي بدأ يلعبه الدين في الحياة العامة ، عبر الكنيسة ، ربما كوسيلة من أجل لم شمل المتدينين اسميا لها .

الكنيسة والحياة الفاتية :

لا شك أن واحد من المظاهر الأخرى التي تعكس تصاعد الدين - ليس على مستوى الأفراد وإنما على صعيد اهتمام الكنيسة بالشؤون العامة التي تتناقض من وجهة نظر الكنيسة مع العقيدة ، سواء فيما يخص حياة المواطن أو بعض الشؤون السياسية بطبيعة الحال - له معنى خاص يتجاوز هذا البعد الدني . ومن أمثلة هذا مابدأ يلوح من مواقف الكنائس في الولايات المتحدة وكندا والعديد من الدول الأوروبية بشأن مسألة العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان

التحلل الدينية في الغرب

نبدأ الحديث عن الكتيبة التوحيدية العالمية بهذا التشديد الذي يتفنى أتباعه من به كل صباح في صلاتهم :

"صن ميونج من نهيك حياتنا
لأننا نعرف أنه هو الرب الذي اصطفاك
من أجل تحرير اخوتنا من قيود المجمع
وتحقيق الفردوس على الأرض كلها"
أو "صحة ملكنا
سندهب إلى أقاصى الأرض
نتقاسم الفرح
والسعادة والنور .
سوف تشيد هذه الامبراطورية
من الفرح والبهجة .
يجب أن يلحق بنا المجمع
فالحياة سوف تبدأ " (١ .)

هذه الكتيبة أو الطائفة من تدعى رسميا " جمعية
توحيد المسيحية العالمية " ASSOCIATION POUR
L'UNIFICATION DU CHRISTIANISME MONDIAL
SUN MYUNG MOON " التي أسسها صن ميونج من
عام ١٩٥٢ في سئول عاصمة كوريا الجنوبية . وتعتبر هذه
الجماعة واحدة من الطوائف التي تتسع بشهرة عالمية من
حيث اتساع عدد الذين ينضمون تحت رايتهما والذين يقفرون
بعدة ملايين ، في القارات الخمس ، حسب تصريحات الجماعة
نفسها . ويقدر عدد الكوادر المتفرغة للعمل الكامل في
تجهيز الأفراد بنحو مائة ألف شخص . وكذلك من حيث
علاقتها برجال السياسة ذوي المسئوليات العليا على مستوى
الدول . وعلى مستوى الدخل السنوي الذي تتحصل عليه ،
وباعتبارها أكثر الجماعات السياسية = الدينية ذات التوجه
المعلن في عنائها للشعبوية العالمية ومناصرة الحركات
العسكرية المناهضة لحركة التحرر الوطني ، وأخيرا ما تثيره
أنشطة هذه الجماعة من فضائح على الصعيد العالمى .

هناك تقديرات تقول بأن هذه الجماعة السياسية =
الدينية تعد واحدة من أكبر خمس مئسسة في العالم ، إذ
تصل العوائد التي تحصلها عن أملاكها إلى مايزيد عن
خمسماية مليون دولار سنويا ، وهو ما صرح به موز دورست
MOSE DURST رئيس الكتيبة التوحيدية في الولايات
المتحدة ، الذي يقول بأنه يجب أن يضاف لهذا المبلغ نحو ٣٠
مليون دولار أرباح بيع زهور وأشياء مقدسة ، وذلك في
الولايات المتحدة وحدها . ذلك يعنى أن أرباح الكتيبة
المونية التوحيدية السنوية تصل إلى أرباح شركة تويوتا
TOYOTA المولية بل تتجاوز الأرباح التي تحقّقها شركة
كريسلى CHRYSLER .

الديانة المستقلة التي تستقى أصولها من دين بعينه ثم
تطور أفكارا ذاتية لمجملها متميزة عن الدين الذي تولدت
عنه .

وسيكون من الصعب التعرف عند كل الطوائف التي
تعمل على أرض البلاد الغربية ، ولذا فسوف نكتفى
بالإشارة الموجزة إلى أهمها أو أكثرها نشاطا ، ثم نتوقف
عند طائفة من التي تعتبر أكثرها جسيما تأثيرا ، وخاصة
على الصعيد السياسى .

يتفق معظم الباحثين على أن الولايات المتحدة هي
الأرض التي تتفرخ فيها الطوائف حتى تلك التي لها جذور
آسيوية ، ومنها تصدر إلى باقى دول العالم . وهنا بالفعل
ينطبق على العديد من الطوائف مثل جويس فريكنس E-JE
SUS FREAKS وتامبل دو دير TEMPLE DU DIEU
وهي الطائفة الشهيرة التي تزعمها جيم جونس JIM
JONES وقد قامت بانتحار جماعى في نوفمبر ١٩٧٨ مات
فيه ٩١٢ من أعضائها في مدينة جورتز تاون JONES
TOWN .

وهناك أيضا طائفة السينتولوجى SCIENTOLOGIE
وكرشنا KRIHNA وميداسيون ترانسنتاتال-MEDITA
TION TRANSCENDAN . طائفة ميسيون دو
لا لوميرير ديفين TALE MISSION DE LA LUMIERE DI-
VINE وليزا نفا دو دير LES ENFANTS DE DIEU
والطائفة الشهيرة ثون دى جوما LES TEMOINS DE GE-
HOVAH ولى مورمون LES MORMONS ... إلى
آخره .

ومن غير المجدى أن نقدم تفصيلات عن تقديرات
الباحثين عن توزيع هذه الطوائف ، ولكن من المهم أن نشير
فقط لأنها تتوزع على معظم البلدان الغربية والكثير من
بلدان افريقيا وأمريكا اللاتينية .

وبالتأكيد من الصعب وضع كل الطوائف في سلة واحدة ،
فلبعضها رسالة دينية معينة ، ولكن هناك العديد من
الطوائف التي تعتبر خطيرة على مستوى العلاقات
الاستاسية . ومن هذه الطوائف التي يجمع كل الباحثين على
خطورتها نذكر بشكل خاص " ليزا نفا دو دير " و
وكرشنسا " و " مرن " . وسوف نتوقف عند الطائفة
الأخيرة لثري بالتفصيل أنشطتها وأهدافها ووسائلها .

طائفة مرن : المال وسياسة الملاء للاشتراكية :

"الفرديين" على الأرض ويقود المسيرة "مون" نفسه الذي أعلن "أن الحرب العالمية الثالثة قد بدأت ، ولن يتم إحراز النصر فيها بالسلاح وإنما على صعيد الأفكار (١٢) . . . فلكي تهزم الشيوعية في كل مكان حيث يظهر تهديدها ، في أمريكا اللاتينية بشكل خاص ، أراد أن يتسلح بوسيلتين أساسيتين وصا جهاز إعلامي عالمي حديث مكون من صحافيين محترفين وتنظيم متعدد القومية مهمته تأهيل وتوجيه القادة في البلدان التي تم اختيارها كمركز للحركة أي السواعد السياسية للكنيسة المونية .

فجماعة مون تنقل العديد من المجالات الهامة في الولايات المتحدة ، ومنها نيوز وورلد NEWS WORLD التي تم تأسيسها عام (١٩٧٩) وتأسيس ديل مورنو Noticias في عام ١٩٨٠ ، وتنشر المجلة شركة الكنيسة المونية نيوز وورلد كومنيكاشين Nwes World Communications التي أصبحت بعد ذلك TIME TRIBUNE تسمى تايم تريبيون كورنيشن CORPORATION.

ولعل أهم مطبوعات كنيسة مون هي واشنطن تايمز WASHINGTON TIMES التي تصل تكاليف نشرها إلى خمسين مليون دولار سنوياً ، وهي مجلة تدعم السياسة الخارجية الأمريكية الشديدة ، وقد بدأت في الصدور في مارس ١٩٨٢ ، وتهدف لمنافسة الصحيفة البريئة الليبرالية " واشنطن بوست " WASHINGTON POST ، وقد تحولت جريدة نيوز وورلد لتصبح حالياً نيويورك تريبيون NEW YORK TRIBUNE ، وذلك لمنافسة صحيفة نيويورك تايمز . NEW YORK TIMES .

أمريكا اللاتينية بمسرح العمليات :

وعلى مستوى الإعلام العالمي فإن كنيسة مون أسست حركة ومجلة " كوزا " CAUSA ، التي تعتبر الناطق السياسي باسم الكنيسة المونية وتنظيماتها الأخرى التي تصاند مادياً ومعنوياً العصابات المسلحة المناهضة للشيوعية من أمثال العصابات المناهضة للسميرين . وقد أسس مون نفسه هذه المجلة عام ١٩٨٠ في نيويورك ، وهي موجهة بالدرجة الأولى إلى بلدان أمريكا اللاتينية . وفي أبريل ١٩٨١ عقدت مجلة كوزا فرع أرجواي ندوة مع العسكريين والمحافظين في أرجواي ، الذين أعلن مون أنه يعتمد عليهم لانطلاق حملته الصليبية ضد الشيوعية العالمية . وفي هذه الندوة قال مساعد مون الأيمن ورئيس تحرير " كوزا انترناشيونال " الكولونيل بو هي باك : " يجب على

فجماعة مون تتسع أعمالها لتشمل كل أنواع النشاط التي تقارسة الشركات المتعددة الجنسية . فشركات جماعة مون الصناعية تتمركز في كوريا الجنوبية واليابان وألمانيا الاتحادية والولايات المتحدة وفرنسا . وتستحوذ الجماعة على أحد البنوك الهامة في الولايات المتحدة DIPLOMAT NATIONAL BANK ، وعلى شركة كبرى لصناعة الحديد والصلب في ألمانيا الاتحادية . وتتبع هذه الشركات الآلات ويحتكر مون إنتاج وتسويق مستخرجات نبات الجنسج Ginseng " القوي " وبالإضافة لامتلاكه لشركات لتجميد الأسماك وأجهزة الكمبيوتر . إلا أن جماعة مون تحقق أكبر أرباحها من الاتجار في الأسلحة .

فهو الممول الرسمي للأسلحة للجيش الكوري والعسكريين بالأمريكتين وأرجواي على سبيل المثال . بجانب أن شركات الجماعة تصنع بنادق الاقتحام من ماركة M 16 (رمت ترخيص آلي والمدافع الرشاشة من ماركة فولكان - VULCAN وبنادقات القنابل M 79 وتصنع المخلّلات الالكترونية للأسلحة الجوية ويسيطر مون أيضاً على الشركة الصناعية الكورية Korean Titanium Industrial Company .

ولقد أثارت ممارسات جماعة مون التجارية العديد من الفضائح ، وتم إدانتها في العديد من القضايا في اليابان والولايات المتحدة وفرنسا ، نتيجة النهب من الضرائب والمخالفات الحسابية . بل وتم القبض على عشرات من أتباعها حكم عليهم بالسجن نتيجة هذه الممارسات (١١) .

ولعل تأثير كنيسة مون التوحيدية يتضح إذا عرفنا أن ساعد مون الأيمن هو الكولونيل الكوري بو هي باك BO HI PAK أحد قادة المخابرات المركزية الأمريكية سابقاً الذي تربطه بالقوى السياسية الأمريكية المحافظة علاقات وطنية . وكذلك إذا عرفنا قدرة هذه الجماعة على إدخال بعض من أتباعها في البرلمان الأوروبي ، من حزب اليمين المتطرف الفرنسي " الجبهة الوطنية " .

ولكن سطرة هذه الكنيسة المونية تتجاوز هذه الحدود التي تلوح عادة . ففي الواقع تربط زعيم الحركة صلبات قوية بكل رؤساء الولايات المتحدة . فقد ربطته علاقات قوية بكل من الرؤساء ايزنهاور ونيكسون ، وقد قام أتباع الكنيسة التوحيدية المونية بمظاهرات ضمت الآلاف لناصره نيكسون بعد اتهامه في فضيحة ووتر جيت . وفي ١٩٧٥ قاموا بمظاهرات كبرى للمطالبة باستمرار الحرب في فيتنام . والهدف المعلن " للجمعية " هو تحقيق مملكة السرب

المليون دولار لتراجعه دورها الإعلامي .

وهذا الدور الهام الذي تحتله أورجواي لحركة الكنيسة المونية جعل من المنطقي أن يكون بها مركز مالي دائم ، وتحقق هذا بشراء الجساعة المونية ثالث البنوك في أورجواي من حيث أهميته وهو البنوك دو كريدتو EL BANCO DE CREDITO وتشترى حركة موني غرقة عملها من العالمية من أجل عقد المؤتمرات والندوات الموسعة وتشتمل في الفندق الفاخر الوحيد في أورجواي (فيكتوريا بلازا) قسمة ثمانية مليون دولار ويقع في قلب العاصمة مونت فيديو ويشتمل على ألفين وخمسمائة غرقة وقاعة اجتماعات تستوعب لألفين ومائة شخص .

ويقول رئيس أورجواي السائي عن حركة موني : " فيما يتعلق بمنافضة الشيوعية فمن الأكيد أننا نفكر بشكل متماثل " . ويقول وزير الداخلية حينذاك رداً على سؤال طرح عما إذا كان هناك اختلاف أيديولوجي بين حركة موني والحكومة العسكرية : أيديولوجية ! بالطبع .. ومن أجل هذا فنحن نقيم له المساعدة التي تمنحها لكل الأنشطة الدولية التي تتفق سياسياً معنا .. بالإضافة إلى أنهم أناس يعملون لصالح البلد ويخلقون أنشطة ويتركون أثرهم في البلد . " وبالفعل تقدم حجم استثمارات موني في أورجواي بنحو مائة مليون دولار ، أي ما يساوي عشر صادرات البلد .

وفي شبلي التي بو هي باك مع الدكتور بنوشيه عام ١٩٨٠ ، وذلك من أجل تأسيس فرع لحركة " كوزا " التي بدأت نشاطها بالفعل في منتصف العام التالي بعقد ندوة موسعة حضرها عدد كبير من رجال الإعلام وأساقفة الجامعات والعسكريين . وحضر الندوة كل من جوفانو نونفا والجورال كلوديو لوبيز كممثلين للدكتور بنوشيه . وتوجه الأخير في كلمته إلى بو هي باك قائلاً : " إننا نعرف أن رجالاً مثالي السيد المجلد موني ومثلهم هم الدعامة الأساسية للصراع ضد الشيوعية الدولية " .

ولقد تم تلخيص الهدف الأساسي من الندوة ، التي استمرت خمسة أيام ، في هذه الكلمات : " أولاً نريد أن نوضح أن المحور الأساسي لهذه الندوات وهو النقد الحاد للفلسفة الماركسية في شكلها الأساسي وفي الإصلاحات التي تمت بها على يد المفكرين التاليين على ماركس . ثانياً نريد أن نتقدم باقتراح مناقض وهو الفكرة التوحيدية التي تعبرها أيديولوجية قادرة على دحض الماركسية على أرض الفلسفة وتحل المشكلات التي عملت على مولد الشيوعيسسة وتطورها " .

كل الرجال وكل الأمم أن تنصت معاً على الشيوعية ... وإنه يجب على حركة دولية مواجهة الشيوعية الدولية .. أصدقائي الأعزاء ، فيما يتعلق بموضوع النصر على الشيوعية ، أريد أن تكون أورجواي فرداً لدول الصالح كافة ، فإن هذا البلد كان أول من تعرض لهجوم الشيوعيين وأول من دفع هذا الهجوم بنجاح ؛ ومن أجل هذا أعتقد أنه من المنطقي أن تتواجد حركة " كوزا " في أورجواي قبل غيرها ، وأعتقد أن التوحيدية يمكن أن تشكل هنا القادة النشيطين والمخلصين الذين بإمكانهم مساعدة العالم على التحرر من الإمبريالية الشيوعية " (المجلة الوحيدة التي سمح لها بتغطية هذه الندوة ونشر ملخص لأعمالها هي مجلة القوات المسلحة في أورجواي السولدادو EL SOLDADO في عددها رقم (٧٢) . (١٣) .

والواقع أن نشاطات الكنيسة المونية في أمريكا اللاتينية عبر تنظيمها " كوزا " بوسائلها المختلفة تشكل قائمة من الصعب التعرض لها بالتفصيل في هذا المقال الموجز . إلا أننا نشير فقط إلى أن هذا التنظيم ساند العديد من الانقلابات ومحاولات الانقلاب في أمريكا اللاتينية ، ومنها مساهمته مالياً بأكثر من أربعة ملايين دولار في عام ١٩٨٠ للحركة الانقلابية في بوليفيا ، بل إن حركة " كوزا " اشتركت مباشرة في تنظيم الانقلاب .

وقد امتدت أنشطة الكنيسة المونية إلى أورجواي وذلك في سبتمبر ١٩٨١ مع إصدار أولتيماس نوتيسياس - ULTIMAS NOTICIAS الذي تولى الإشراف على تحريره أحد أعضاء تنظيم " كوزا " وهو سيجوراندو فلوريس - Sigundo Flores (والد زوجة الجنرال الفاريز - ALVA REZ رئيس الجمهورية حينئذ) وساعده عضو آخر وهو الأستاذ الجامعي جريزي استيلانو Carlos Estellano .

ويقول عمر بيفا Omar Piva أحد كبار الصحفيين بالجزيرة المذكورة : " إن المحور الأساسي لافتتاحية الجزيرة فيما يتعلق بالسياسة الدولية هو مناهضة الشيوعية أما على الصعيد الداخلي فالجزيرة مستقلة لم تساند أي حزب في انتخابات ١٩٨٤ . ويمكن أن تتخذ الجزيرة مواقف يسارية وليس بالضرورية مواقف يمينية وإنما الشرط الأساسي الذي يفرض علينا أن تكون مناهضة للشيوعية . " !

والجدير بالذكر أن الجزيرة تحتل المرتبة الثالثة بين الصحف في أورجواي ، وتحتكر دار النشر المونية التي تنشر الصحيفة ٧٠ ٪ من المطبوعات في أورجواي و ٣٠ ٪ من طباعة الكتب وتكلف مبعث دار النشر أكثر من مليون ونصف

ولا تفصل ، في الواقع ، سياسة كنيسة مون التوحيدية عن سياسة الولايات المتحدة في أمريكا اللاتينية . ويتبدى هنا من كتابات الصحف التي تملئها ومن طبعة الندوات التي تعقدتها والأشخاص الذين يشاركون في هذه الندوات الذين يحتلون مواقع قيادية وعسكرية عليا .. ولكن من ناحية أخرى (مثلنا اتضح هنا من المساندة الكبرى التي قامت بها حركة مون لإنقاذ الرئيس نيكسون عشية اضطرابه للاستقالة على إثر فضيحة ووتر جيت) فإنها قامت بحركة دعائية كبرى للرئيس ريجان عشية انتخابه للمرة الأولى .

ومن المعروف أن ريجان ترطبة علانية حميمة بالساعد الأمين لمون بوهي ياك ، وقد أدلى بحديث صحفي لمجلة نيوز وورلد التي ساندته في حملته الانتخابية ، وهو ما قام به أيضاً العديد من قادة الإدارة الأمريكية من أمثال ولیم كازي CASEY المدير السابق لإدارة المخابرات الأمريكية وكاسبر واينبرجر WEINBERGER وزير الدفاع وريين كيركباتريك KIRKPATRICK المثلثة السابقة للولايات المتحدة في الأمم المتحدة وبالطبع الرئيس السابق نيكسون (١٤) .

الدين والسياسة : محاولة فهم

إلى أي حد يمكن الكلام عن مد دینی على الصعيد العالمي ؟ وهل يمكن اعتبار هذه ظاهرة " جديدة " أم هي عودة إلى غرض ما يظل نط حياة وثقافة مختلف عمن المعاش ؟ ثم ما الذي يدفع إلى مثل هذا المد الديني على هذا النحو ؟ هل هو استشعار لما فيه من قيمة أھمل البصر بها وأصبحت العردة إليها حتمية لإقامة توازن ما في علاقة الإنسان بالآخر أو لتحقيق توازنه الداخلي ؟ ولماذا حدث هذا الاستشعار الآن ولم يحدث في الماضي القريب حينما كان الغرب الرأسمالي یر بمرحلة " انتعاش اقتصادي وفكري " ؟

إذا كانت الكنيسة قد عادت إلى لعب دور سياسي واقتصادي في حياة الغرب فإنه من الصعب القول بأن هذا الدور يعتبر ذا تأثير فعال على تكوين الرأي العام والفكر في المجتمعات الغربية . ورغم أن البابا بول الثالث مثل ظاهرة إعلامية هائلة ويحظى بتأثير لدى أوساط بعض الشرائع الاجتماعية في الغرب ، إلا أن موقف الكنيسة مازال يلاقي مقاومة هائلة لدى الأغلبية من الغربيين خاصة عندما يتعلق الأمر بالقضايا المباشرة التي قس الحياة الفردية للمواطن .

من المستحيل تقديم تفسير أحادي لتفس الظاهرة مع

اختلاف الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية في المجتمعات المختلفة ، إلا أنه من الممكن البحث عن بعض المؤشرات المشتركة بينها . إذ أن الذي شهدته المجتمعات الغربية - عندما تقصر الحديث حول محوره الأساسي ، منذ مطلع القرن العشرين ثم خاصة في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات - هو نضج الحركات والفلسفات ذات الاتجاه العلماني أو في أغلب الأحيان البعيدة عن الدين ، وهو امتداد منطقي للفلسفات الوضعية التي تطورت في الغرب من ناحية ولكن تعتبر عاكساً أيضاً لطبيعة حركة المجتمع المادية من ناحية أخرى ، أي عملية تطوره الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي .

ولعل التفسير التيسطي الذي لا يخلو برغم هذا من بعض الحقيقة ، هو أن المجتمعات الغربية كانت في مرحلة الصعود الاقتصادي تتعلق بأفكار وأيديولوجيات تدفع نحو المزيد من إحراز التقدم في المجالات الحيوية من اقتصاد وعلوم وفن وثقافة ، ويكن القول ، دون الوقوع في خطأ قاذح ، إن هذه الأفكار والأيديولوجيات كانت تتعلق بالمجتمع ككل وبطرقاته المختلفة أيضاً ، مع الحرص على التمييز داخل هذا الكل بين أيديولوجيات الطبقات الحاكمة وتلك المناقضة لها ، إذ كان من الطبيعي أن تكون كل أيديولوجية في حالة مواجهة لأيديولوجية أخرى تستند إلى ذات الأساس للدفاع عن مصالحها ونعني بهذا الاستناد إلى أساس مادي من حيث المنهجية والرؤية والمطالب والطموحات وأساليب المواجهة ، بمعنى آخر لم يكن المطروح لتحقيق التقدم بالمفهوم البورجوازي إلا الأساليب الاسيريقية والبرجمازية ، أي استبعاد لكل تصور ميتافيزيقي للتقدم من حيث الشعار والوسائل ، ومن الطرف النقيض لم يكن طرح خط المواجهة يستند بدوره على انتظار حلول مدرسة للصراع وإنما يعمل لحلول عملية عبر الصراع المباشر وغير المباشر مع النقيض الطبقي .

ولقد تجلّى هذا الفكر الطبقي بتوجهاته المختلفة ، أي الفكر الطبقي السيطر وتقيضه الاحتمالي ، تجلّى في الفلسفات البورجوازية المؤكدة على مجموعة المبادئ، الأساسية للفردية كمشل عليها واختيار فردجي للفرد والمجتمع المعاصر على السواء . وهذه الفلسفات تشكلت عبر هذا التأكيد على الالتقاء مع مبادئ الاقتصاد الليبرالي والعلاقات الاجتماعية السائدة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة .

وإذا كان المد العلماني مثل القاعدة الجهورية لاطلاق البورجوازية والرأسمالية المتقدمة ، فإن المراجعة الطبقة



دار الثقافة الجديدة بالتعاون مع :

الدائرة الثقافية

مجموعة التحرير الفلسطينية

تصدر قريباً :

من سلسلة الأدب الفلسطيني

* تلك المرأة الوردية يحيى يخلف

* بوصلة من أجل

عباد الشمس ليانستدبر

* البهلول توفيق فياض

* خبز الآخرين محمود شقير

ما جزءاً من كيانه . فكل الصبغ الاجتماعية التى ابتكرتها الممارسة الاجتماعية بعد أن كانت شذوذاً تكاملت فى قلب المؤسسات الاجتماعية والتشريعية بل والدنيئة .

ومن أمثلة ذلك إقرار العيش بين الرجل والمرأة دون زواج واعتبار هذا شرعياً كالزواج . بل وفى بعض المجتمعات الاعتراف بالزواج بين شخصين من نفس الجنس . ومنع هذا النوع من التعاشى نفس الميزات التى يتمتع بها الزواج التقليدى وتقنين مكتسيات المركات النسائية فيما يتعلق بالإجهاض . وأخيراً فى مطالبة المرأة الطلاق برغم معارضة الكتيسة .

ولكن ربما كان ما يشكل تغيراً هاماً فى عملية إعادة إنتاج غط الإنتاج الرأسمالى فى قلب الأزمة تغلّ فى تطوير غط الاستهلاك كنموذج حياتى ممكن " للجميع " . عبر تسهيلات فى الدفع بحيث يمكن لأصحاب الدخل المنخفضة

استندت بدورها إلى القاعدة العلمية التقنيّة . إذ أن المثل التى استندت إليه من أجل تصور مجتمع آخر عام . أيضاً . على إمكانية تحقيق مجتمع أكثر عدالة ومساواة . هنا .. والآن .

وظل هذا الأساس هو القاعدة الفريدة للمواجهة بين التقنيين طوال عقود " الانتعاش الاقتصادى " حتى ظهور أزمة النظام الاقتصادى الاجتماعى الدولى . ولكن هذه الأزمة كانت مراجعتها من الطرف التقنيّ مصححة بمجموعة تغيرات تخلت فيها عن تمايزها وبقوت فيه الأساس الذى استندت إليه لقيادة صراعها من أجل البديل الأكثر عدالة ومساواة . ونقص بذلك ما تلوّن لدى اليسار الغربى من تنازلات مذهبية على صعيد وسائل المواجهة والهدف النهائي . إذ أصبح اليسار مجرد قشيل طبقيّ يحسّ للتحالفات من أجل المشاركة فى السلطة وليس الأفراد بها . وبالتالي التخلي عن الصراع كوسيلة لوصول الطبقة العاملة لهذه السلطة والأفراد بها .

وليس المجال هنا لمناقشة ما يعنيه هذا على صعيد الابدولوجية . وإنما فقط نشر إلى أن انغماس تمايز خط اليسار السياسى وتبنيه لطريق التحول الليبرالى البرلمانى حرّمه من واحدة من مميزات التاريخيّة كفكرة سياسية منافسة للسياسات البورجوازية .

إن الذى يعنيه ذلك فى ظل الأزمة الشاملة للنظام الرأسمالى هو من ناحية ظهور أزمة مزدوجة : الأولى فى صلب النموذج الرأسمالى للنمو . وخاصة مع نفشى البطالة وتدهور مستويات المعيشة من تأثير عدم القدرة على التحكم فى التضخم . والثانية تناقض الاعتقاد فى البديل اليسارى بعد تغلبه عن تميزه وتحالفه مع القوى الاشتراكية الديمقراطية . فى العديد من المجتمعات الغربية . التى لا تغلّ - فى أفضل الأحوال - إلا استمرارية البورجوازية مع بعض الأبعاد ذات الطابع الإنسانى لحفظ السلام الاجتماعى . الداخلى وإبعاد التوترات الاجتماعية من ساحة الممارسة السياسية .

ولعل ما شكل ورقة التغير الجوهريّ فى المرحلة الراهنة هو قدرة النظام البورجوازيّ على إعادة إنتاج غط للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية . أهله للاستمرار فى ظل الأزمة وإبعاد التوترات الاجتماعية الاقتصادية الجذرية . وهى إعادة إنتاج زواجيت بين كل المتغيرات الاجتماعية التى تحققت إبان العقود السابقة وأصبح له وجود مستقل فى قلبه . إلا أنه فكل من احتضانها وتقنينها بحيث أصبحت تشكل على نحو

العالمية وحزب " الجبهة الوطنية " اليميني المتطرف فسي فرنسا ، الذي قدم على لائحته للانتخابات الخاصة بألبران الأوروي في يونيو ١٩٨٩ أحد كبار المونيين في فرنسا وهو روجيه جوستين ، وهو من العناصر الفعالة أيضاً في تنظيم " كروز " في أمريكا اللاتينية .

ولقد ارتبط ذلك ، من ناحية أخرى ، بالفكرة التي تسود في الغرب من إمكانية " استعمار " سكان العالم الثالث الذين يتزايدون بمعدلات سريعة تحت وطأة المجاعات ، خاصة وأن معدلات نمو سكان الغرب تسجل انحداراً مستمراً .

ويتضح من ذلك شيء يبدو مهماً ، وهو أن الغرب الرأسمالي انتهج سياسة دعائية تحاول لفت أنظار الداخل إلى المشاكل الخارجية للاشتغال بها عن مشاكله الذاتية ، وينتج هذا بشكل جلي في الكثير من القضايا التي تحصل ازدواجية الخطاب الغربي ، فهو من ناحية ضد الدين الآخر (الإسلام على سبيل المثال) إذا كان هذا الإسلام مرتبطاً بحركة سياسية معادية للغرب ، ولكنه على النقيض يدعم كل حركة سياسية مرابطة للغرب حتى ولو كانت دينية ، مثلما يقوم بهذا مع المد الديني في بولندا مع أم الحركات المسلحة في أفغانستان أو بدعم محاولة الانشقاق المسيحي في لبنان أو في المثل الأكثر سفوراً دعمه لإسرائيل كيان ديني .

ويضاف لذلك ما تشهد مجتمعات العالم الثالث من مد ديني له تحليلاته التي تخرج عن نطاق هذه الدراسة ، ويمكن أن نشير - فقط - إلى أن هذا المد ، الذي يتطور في الضفة الأخرى من النظام العالمي ، لا يمكن مواجهته من قبل الغرب إلا بحركة مماثلة لديه رسمية وغير رسمية وقتل على نحو ما نوع من رد الفعل الحمائي أو الدفاعي ، إذ لا يمكن تصور ما يتطور في الغرب من طوائف سياسية دينية إلا على أنها ، على نحو أو آخر ، صور تتولد من الأيديولوجية السائدة في الغرب الرأسمالي نفسه . ولكن ما يحدث هو أن المخلوق الجديد يأتي في الكثير من الأحيان مشوهاً ، وقد ينهش في أحشاء المجتمع الذي ولد فيه ، ولكنه في كل الأحوال يتعايش معه ويترك له حرية الحركة كاملة . ويستدير ليهجد من حركته فقط عندما يتهدد مصالح الدول . ولسنا فليس في الدول الغربية أي تشريع يحول دون تكرين الطوائف التي يحصل عددها في فرنسا ، على سبيل المثال ، إلى أكثر من مائتي طائفة .

ليس فقط امتلاك السلع الاستهلاكية الأساسية وإنما أيضاً السلع الكمالية ، وهو أسلوب تم تطبيقه على نحو مختلف مع ملايين المتعطلين ، إذ وفرت لهم الدول والتنظيمات الخيرية والدينية الحد الأدنى للعيشة ، وفي بعض الدول حد أدنى من الدخل والتأمين الصحي والسكن . أدى هذا النموذج إلى تفرغ " الصراع الطبقي " الاحتشالي ، ولا شك أن تدور وتزق الحركة النقابية كان من العوامل التي أدت إلى فقد هذه الطاقة الرافضة .

ويمكن القول أن تفجر الأزمة في الغرب كان وراء ما يمكن أن يعتبر يتحفظ عودة إلى خليط من المعايير التقليدية والدينية والشرفية السبينة ، وهذا الخليط يمكن أن نجد خلفياته في مجسومة من العوامل التي كان لها - دون شك - تأثيرات مباشرة وغير مباشرة . فمن ناحية أدت الأزمة إلى تراجع بعض الممارسات الاجتماعية التي كانت قد تفجرت بعد الحرب العالمية الثانية وتطورت في الصراع بين الأجيال ، وهجر الأبناء مبكراً لنزل الأسرة ، والاعتماد على الذات في توفير الضروريات ومواصلات التعليم ، إذ أصبح توفر العمل شاقاً والمكوث في بيت العائلة ضامناً لمواصلات التعليم ، وأدى ذلك بشكل ما إلى مراجعة بعض الممارسات الاجتماعية وملاحظة ازدياد العودة إلى مراسيم الزواج بالطريقة التقليدية في الكنيسة ، دون أن يقود ذلك بالتأكيد إلى التنازل عن المكتسبات التي تحققت على مستوى الحريات والممارسات الفردية .

ومن ناحية أخرى ، جاء الخلط الشوفيني اليميني مع محاولة البروجوازية الغربية تحميل العوامل الثانوية مسؤولية الأزمة ، وجاء تواجده أعداد كبيرة من المهاجرين ضمن القوى العاملة في هذه المجتمعات كعامل ترك لشعائر " احتلالهم " العمال المهاجرين في العمل لموقع آخر من المواطنين " في ظل الارتفاع المستمر لمطالبة رد فعل مؤثر لدى الكثير من المتعطلين وجناح من الطبقة البروجوازية ، وولد بالتالي خليط من العداء للأخر " الأجنبي " الذي ينتهي لدبانه مختلفة وليس فقط لقومية مختلفة . وشكلت هذه المصادفة التاريخية نقطة انطلاق لليسين الذي حمل الغرب مشكلة أزمة الرأسمالية . خاصة مشكلة البطالة وهو ما لعبت البروجوازية على ثقافته بشكل غير مباشر في ظل القوانين والإجراءات التي تتخذها للحد من الهجرة . وهذه الصدفة التاريخية حلت معها أيضاً التقاء لا شك فيه بين بعض الطوائف الدينية ذات البعد السياسي وبين حركة اليسين المتطرف ، مثلما يتضح في الالتقاء بين طائفة مسرين

(٨) انظر هامش رقم (٢)

(٩) المرجع المذكور في هامش رقم (٦)

JEAN - FRANCOIS BOYER , L' EM-
PIRE MOON , LA DECOUVERTS , PARIS ,
1986 P. 18

نشير إلى أن الكتاب يتعرض عبر كل صفحاته (٤١٩ صفحة)
لكل التفاصيل التي نكتفي بذكر القليل منها ، ويثبت بالصورة
العلاقات التي تربطت بين كبار رجال السياسة في الغرب وفي البلاد
الأخرى وبين طائفة مومن ، حيث أخذ صورة اللغات بين رؤساء الولايات
المتحدة مع مومن نفسه أو مع بر هي ، ياك ، بجانب الكثير من الصور
للشعوب التي عقدتها حركة " كوزا " في العديد من الدول وصورة
الشاركين فيها من العسكريين وغيرهم .

J - F BOYER , LA MULTINATINAL (١١)
MOON , in ERDM , op cit. PP. 599 - 601 .

LE MONDE DIPLOMATIQUE , FEVRIER (١٢)
1985 , pp. 18 - 20 .

(١٣) المرجع السابق .

(١٤) المرجع السابق .

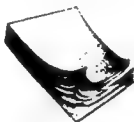
UN NOUVEL ENJEU STRATEGIQUE , in
RELIGIONS DANS LE MONDE , OUV-L'ETAT DES
LECTIF SOUS LA DIRECTION DE M.RAGE COL
CLEVENOT , LA DECOUVERTE , PARIS, 1987,
PP. 13 - 21 .

PAL REPSTAD , EUROPE DU (٢)
NORD , in ERDM , OP. CIT. PP. 331 -
337 .

DENISE ROBILLARD , AMERIQUE DU (٣)
NORD , in ERDM , op. cit. PP. 295 - 299 .

(٤) انظر هامش رقم (١)
ROY WALLIS et STEVE BRUCE , LES (٥)
ILES BRITANNIQUES , in ERDM , op. cit. PP.
341 - 345 .

EMILE POULAT , EUROPE LATINE , in (٦)
EDRM op. cit. PP. 345 - 350
NICOLE MAILLARD - DECHENANS , (٧)
ALLEMAGNE , in EDRM , op. cit. PP. 350 - 353 .



المقدم

القادم

٠ ٩ ٠

فضايا
فكرية

الماركسية والثقافة



مجلة فكرية شبيهة تنشر بالاضافة
الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي

يصدرها
مركز دراسات
الوحدة العربية



قراءات وتعليقات

المجتمع والشريعة والقانون

السماحة والجهاد في الإسلام

الأقطاب والقومية العربية

دراسات فلسفية

الحداثة في ميزان الإسلام

جماعات الجهاد الإسلامي

المجتمع والشرعة والقانون

كتاب الهلال - العدد ٢٢٦ - القاهرة - يونيو ١٩٨٦

تأليف : د. محمد نور فرحات
عرض : حسين حمودة

يعرض

هذا الكتاب لقضية مهمة هي قضية تطبيق الشرعة الإسلامية ، التي ارتفعت أصوات النادين بها في سنوات السبعينيات ، خصوصاً في مصر . وينهض هذا الكتاب ، في مناقشة هذه القضية ، على منهج جديد - كما يشير تقديم ناشره - " على المتحاورين حول هذه القضية ، وهو منهج البحث في التاريخ الاجتماعي " لتطبيق الشرعة " انطلاقاً من حقيقة أن النصوص لا تكتسب أبعادها الواضحة إلا بردها إلى السياق الاجتماعي الذي تبلورت فيه والواقع الاجتماعي الذي طبقت فيه وتعاملت معه " .

في مقدمة الكتاب يشير د. نور فرحات إلى أن من أبرز سمات العقل المصري في العقدين الآخرين ، ارتفاع حدة الجدل والنقاش - وليس الحوار - حول عدد من القضايا ، مثل : الهوية المصرية ، والشخصية القومية ، والأصالة والمعاصرة ، وسبل النمو الاقتصادي ، والديموقراطية والحريات العامة ، والعلاقة

بالتراث .. على أن هذا النقاش يصبح أكثر حدة وانفعالاً حين يتعلق بقضية تطبيق الشرعة الإسلامية . كما يؤكد على أنه سوف يحاول أن يناقش هذه القضية بدون هذه الحدة وهذا الانفعال ، وإنما من خلال استخفاف " منهج العقل " ، وأيضاً من خلال التركيز على محورين أساسيين : محور الوعي بالتاريخ ، ومحور العلاقة بين المصريين وسلطة الحكم ، وهي علاقة تاريخية تؤثر على كافة العلاقات الاجتماعية الأخرى :

تطبيق الشرعة - بين هتاف الدعاة وحقائق العقل تحت هذا العنوان يؤكد المؤلف على أن أزمة الراية في مصر والعالم العربي - إلى جانب كونها أزمة سياسية واقتصادية واجتماع وحضارة - هي أيضاً أزمة فكر وعقل ووعي وثقافة ، وضمن هذه الأزمة الأخيرة يشير إلى غلبة فط الدعاية الحماسية لأفكار الآخرين ، والذي يمكن رده إلى مجسومة من العوامل التي أحاطت " بمجتمعنا وتشابكت حوله في فترة السبعينيات وأوائل الثمانينيات " ، ومن هذه العوامل ظاهرة الانفتاح الاستهلاكي التي أثرت - فيما أثرت - في " إحلال البورتكاك الثقافية في حياتنا الراهنة محل مؤسسات صنع الثقافة " ، وأيضاً من هذه العوامل غلبة العقل على النقل والترديد على التجديد ، كذلك العودة العاطفية الرومانسية إلى الماضي ، وهي

العودة التي ترتبط بهتافات الإحباط الاجتماعي . وهذه العوامل ، والأخير خصوصاً ، يرتبط ارتباطاً مباشراً بفروع الدعوة التشيكية ، غير العقلانية ، إلى تطبيق الشرعة الإسلامية .

ويشير المؤلف إلى أن هناك فارقاً دقيقاً ، لا ينبغيته الكثيرون ، بين الدعوة إلى الإسلام والدعوة إلى تطبيق الشرعة الإسلامية ، وإلى أن أحداً لم يتوقف للإجابة عن سؤال أساسي : ما هو المضمون الحقيقي للشرعة الإسلامية المراد تطبيقها ، وهل سيتوقف الأمر على إسبال النقاب أو الحجاب وقطع يد السارق الجائعين ، أم سيتعرض للقضايا أكثر أهمية لنا اليوم ، مثل الحكم : أفردى أم ديموقراطي ؟ جمهوري أم ملكي ؟ ، ومثل الاقتصاد : أيقوم على قوانين السوق أم على الخطة .. الخ . والمشكلة في الدعوة إلى تطبيق الشرعة الإسلامية اليوم - كما يؤكد المؤلف - أن القانتين عليها النادين بها هم على أحسن تقدير دعاة للإسلام : مبادئه وقيمه وأخلاقه ، وليسوا علماء متخصصين على دراية بفن ضبط السلوك في المجتمع الذي يسمى بعلم القانون . وترتب على اختلاط منهج الدعوة إلى الإسلام بالدعوة إلى تطبيق الشرعة الآن مأزق مرتبط بأن هناك مستتريات متعددة لما اصطلح على تسميته بالشرعية الإسلامية ، وهي مستتريات تختلج في محتواها إن لم تتناقض أحياناً ، ومن هذه المستتريات : مستوى النصوص القطعية في القرآن الكريم والنصوص القطعية التشريعية في السنة النبوية الشريفة . ومستوى الفقه الإسلامي ومستوى التاريخ السياسي الإسلامي .

الولاية والقضاء - قراءة في حوليات تاريخ مصر الإسلامية

تحت هذا العنوان يتتبع المؤلف بعض

ملاح تطور النظام القضائي في مصر الإسلامية والدول العربية الإسلامية بوجه عام ، وهو يخرج من هذا التتبع بحقائق ثلاث : الأولى : أن مفهوم استقلال القضاء كما نعرفه اليوم كان غائبا عن فلسفة الحكم وتنظيم السلطات في المجتمعات الإسلامية . والثانية : أن اختصاص القضاء الشرعي كان ينحصر بالتدريج مع تطور أحوال المجتمعات الإسلامية مظهرا طريقه للقضاء الزمني أي لقضاء الولاة والأمراء بما يترتب على ذلك من انحسار مجال تطبيق الشريعة لصالح الاعتبارات السياسية والمصلحية . والثالثة : أن هذين العاملين السابقين تضاعفا مع عوامل أخرى داخلية في تكوين النظام القضائي الإسلامي ذاته ، بحيث أدت إلى " إفساد القضاء وتغلب عوامل الهوى على عوامل الحق فيه " .

ويقدم المؤلف مجموعة من الوقائع التاريخية التي تدعم الحقائق السابقة ، مؤكداً على السلطة الواسعة والمتصصة للولاة في مصر الإسلامية كانت تستند إلى تبريرات شرعية وأخرى قانونية ، ومتوقفا عند أهم صور القضاء الزمني التي تحدثت عنها بإطناب كتب التاريخ الإسلامي عامة ومصر الإسلامية بوجه خاص ، ومنها " صاحب الشرطة " ، و " المحتسب " ، و " نظام المحابة " . وهو هذا التوقف ، يكشف المؤلف - خصراً للذين يطالبون بالعودة بالنظام القانوني والقضائي المصري لما قبل عام ١٨٨٣ - أن هذا العصر انعدمت فيه معايير الشرعية ، وغابت عنه تماماً ضمانات وحقوق الإنسان والمواطن .

الحس التاريخي وعقطة حقل الامة

تحت هذا العنوان يشير المؤلف إلى أن بحث الحس التاريخي لدينا ، أي إثارة فهمنا لتضايي الحاضر وأفكاره باعتبارها نتاج عملية تطور تاريخي متصل ، هو وحده الكفيل بحسم كثير

من الملاحظات الفكرية التي ظلتنا ندور في رحابها منذ مطلع هذا القرن . ويؤكد على أننا نتحدث عن تطبيق الشريعة الإسلامية دون أن ندرك التمايز في التطبيق بين ما جرى عليه العمل في عصر الرسول (ص) ، وفي عصر الخلفاء الراشدين ، وفي عصر الولاة والمملوك والأمراء . وهو قايض واضح تماماً سواء في مسائل الحدود أو المعاملات أو السياسة الشرعية .

الشهود والحدود - ملاحظات حول نظام الإثبات في الشريعة

ويشير المؤلف إلى حقيقة أن النصوص المتعلقة بتنظيم السلوك الإنساني كما هي مدونة في بطون الكتب تختلف عن تلك المطبقة في الواقع الحي . ومن هنا فإن الجدل المستمر والناظر اليوم حول تطبيق الشريعة الإسلامية لابد أن ينتقل من مستوى النظر والتجريد والإيمان والتكفير إلى مستوى البحث الواقعي . وعرض الباحث لنظام " الإثبات " في الشريعة الإسلامية ، و " لقضية " الشهادة والعقيدة ، و " ول " الشهادة في صدر الإسلام " و " التطور الاجتماعي وشروط الشهادة " ، مقدماً بعض التحليلات والوقائع التاريخية المتعلقة بهذه الموضوعات والقضايا ، خالصاً إلى أن التراث القانوني الإسلامي ، منذ عصر الرسول (ص) حتى تطبيق التقنيات الأجنبية ، قد حافظ على عصر الحدود في مجال الزجر الديني ، ولم تكن العقوبات توقع في الغالب الأعم إلا بإقرار المتهم ، واعتمد هذا التراث على نظام الشهادة عندما كان الباعث الديني متغلباً في نفوس المسلمين . وعندما " تزعزع هذا الأساس الديني الراسخ " منذ أن انحرف عمرو بن العاص بالشهادة في واقعة التحكيم الشهيرة ، لجأ الفقهاء إلى وضع حدود للشهادة والشهود ولعقوبة الحدود . ثم عندما تحولت الشهادة إلى احتراف وفصدت الفهم تماماً

في العصر العثماني ، امتنع القضاء عن توقيع الحدود بشهادة الشهود : " فهل ما زال دعاة تطبيق الشريعة في وقتنا الراهن مصرين على توقيع الحدود بشهادة الشهود " ؟

الثوابت والتغيرات في أحكام الشريعة

إذا كان الباحثون في الثوابت والتغيرات في الشريعة الإسلامية ، والمؤرخون للفقه الإسلامي ، يسلّمون بأن مضامين الشريعة الإسلامية تنقسم إلى ما هو ثابت يصلح للتطبيق في كل زمان ومكان ، وما هو متغير يتغير أحوال المجتمعات الإسلامية ، فإنه - كما يؤكد المؤلف - من الملاحظ في فترات الصعود والتقدم في المجتمعات الإسلامية تنكش دائرة الثوابت حتى تكاد تنحصر في دائرة العقائد والعبادات والأصول الكلية للمعاملات ، وأنه في فترات التدهور العقلي تتسع دائرة الثوابت حتى تكاد تشمل كل ما قال به السلف من حلول تفصيلية كانت تناسب مجتمعاتهم وأصبح مجرد إثارتها أمراً مشيراً للدهشة في مجتمعاتنا اليوم . والتمييز العاقل ، كما يؤكد المؤلف ، بين ما هو ثابت من أحكام الشريعة الإسلامية وما هو متغير من هذه الأحكام (...) هو وحده الكفيل بهدأتنا إلى طريق التقدم في إطار أحكام الشريعة ومبادئها الكلية .

ويقدم المؤلف ، هنا أيضاً ، مجموعة من الوقائع التاريخية ، في العصور الإسلامية المختلفة ، تبرز ما هو ثابت وما هو متغير في الشريعة الإسلامية ، وتؤكد أن النظم القانونية الإسلامية في التطبيق ، بما فيها الحدود والتمايز والمعاملات ، لم تقف جامدة تستعصي على قانون التغير ، نتيجة لأن النصوص كما تكتسب معناها من الواقع الذي ظهرت فيه ، فإن هذا المعنى يتجسم وتحول إلى واقع حي من خلال التطبيق المتغير .

شريعة الله . والثاني - ما يمكن تسميتهما بالإسلاميين العلمانيين ، الذين يحدون النطق الإيماني ، وينطلقون من منطق علم الحضارة وفلسفة التاريخ . فالعودة إلى الشريعة - لدى هؤلاء - هي عودة إلى التراث والهوية ومعرفة الذات .. إلخ . وإلى هذا الفريق الأخير يؤكد المؤلف أنه يواجه حديثه .

وعرض المؤلف لتقسيم فقهاء الشريعة والباحثين في تاريخها المعقوبات الإسلامية إلى " حذو " و " تمايز " . فالحدود هي المعقوبات المقررة على أفعال مفرقة شرعاً ، والتمايز هي ما يراه ولي أمر المسلمين من أفعال ماسة بكيان الجماعة ولم يرد بشأنها نص تشريعي .

وناقش المؤلف الأساس الذي بنى عليه تقسيم الجرائم والمعقوبات إلى حذو وتمايز في المجتمع العربي في صدر الإسلام ، لإلقاء بعض الضوء على مجموعة من الظواهر التي لازمت النظام الجنائي الإسلامي منذ نشأته وحتى تطبيق التقنيات الغربية في مصر والبلاد العربية ، كما يقدم مجموعة من الوثائق القضائية المتضمنة للوضع السابق على تطبيق التقنيات الألفية في مصر ، ويخلص من عرض هذه الوثائق إلى أن النظام الجنائي قبل تطبيق التقنيات الألفية كان في أغلبه تعزيراً ، وكان خاضعاً لهي الحكم في غيبة أي معايير شرعية .

عن الشريعة والقانون وتطور أحوالنا الاجتماعية

يناقش المؤلف ، تحت هذا العنوان ، الذين يهاجمون مظاهر " التفريب " أو " التحديث " الثقافي في مصر والعالم العربي ، منطلقين من أن ثمة غزواً فكرياً عاثياً تعرضت له حضارة الأمة وثقافتها ، مثلباً تعرضت أراضيها وأجوازها وسياهاها للتحايل والنفارات والأساطيل " ، مركزاً نقاشه - بالطبع -

الإسلامي للعالم " ، و " الهدف الاجتماعي والأدوات التشريعية " ، قبل أن يتوقف عند السياق التاريخي والاجتماعي لمقوية قطع يد السارق ، فيشير إلى مجموعة من الملاحظات :

أولاً : أن هدف التشريع الإسلامي ، في المراحل الأولى لتزول الوحى ، كان إقامة مجتمع إسلامي مستقر الدعائم .

ثانياً : أن أكثر مصادر اللقائل والحروب التي عانى منها مجتمع عرب الجاهلية كانت ترجع إلى الاعتداء على الأموال .

ثالثاً : أن أكثر ما كانت تقع عليه السرقات خطورة ، آنذاك ، هي الإبل والماشية وحيوانات المرحى ، أو - بتعبيرنا المعاصر - " مصدر الثروة القومية " .

ثم يعرض المؤلف للقبود والاستثناءات والحيل التي لجأ إليها الفقهاء ، في المجتمع الإسلامي المتغير ، لمنع قطع اليد ، بحيث أصبح توقيع هذا الحد أمراً نادر الحدوث . وهذه القبود والاستثناءات والحيل مرتبطة بما رآه أكثر الفقهاء من أن الظروف الاجتماعية وحاجات المسلمين في وقتهم تختلف عنها وقت تشريع الحد ، فأبقوا النص كما هو عليه واجب التطبيق في الظاهر ، وأوجدوا حديثاً من الاستثناءات يجعل تطبيقه نادر الحدوث في الواقع .

" التعزير والتفريب والمعاصرة "

يقسم المؤلف الداعين إلى " العودة " إلى تطبيق الشريعة إلى فريقين : الأول يركن إلى جميع إيمانية ، فما دامت الشريعة شريعة الله ، وما دامت مأمورين بطاعة الله ، فنحن مأمورون بتطبيق

المقاصد والمصالح والنصوص

يتناول المؤلف ، تحت هذا العنوان ، بعض الأحكام العملية التي تثار الخلاف حول ثباتها أو تغيرها في الشريعة الإسلامية ، ومنها مسائل الحدود وإبطال الربا في المعاملات المالية ، وعرض لموضوعات : " النص والمصلحة " ، و " النطق الخاص بتطوير النظام " ، و " مستويات أحكام الشريعة " ، و " النصوص وتطور الأحكام الشرعية " ، و " التدرج في الأحكام الشرعية ومقتضاها " ، و " الحد في واقع المجتمع " ، قبل أن يشير لبعض التطبيقات القضائية في تاريخ مصر الإسلامية ، والتي توضح أن عادات وأخلاق المصريين في القرن السادس عشر الميلادي ، أي بعد حوالي تسعة قرون من نفاذ النص الشرعي وتطبيقه ، كانت تجري على غير مقتضى النص . ويخلص المؤلف إلى التوصل : هل النهج الأكثر صواباً لنا أن نرجع إلى مقاصد الشرع نصلها بأنسب الوسائل المتاحة لعصرنا ؟ أم أن نأخذ بالنصوص والقواعد والاستثناءات والتخريجات التي وضعت في عصور أخرى ، وانتهت في التطبيق إلى " تفويت المقاصد " ؟ .

" والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما "

تحت هذا العنوان يؤكد المؤلف - ابتداء - على مستويات نظرية ثلاثة لا بد أن تأخذها في الاعتبار عند الحديث عن تطبيق الشريعة الإسلامية : مقاصد الشرع ، ثم الأدلة الشرعية أي المصادر التي نستطيع بواسطتها أن نعلم أننا مأمورين بفعل معين أو منهيون عن فعل معين ، ثم المستوى الثالث المتعلق بالتطبيق الفعلي لهذه الأحكام والتكليفات ، عندما يتعلق الأمر بالسلوك الفعلي للناس في معاشهم وأزواجهم وحياتهم وظروفهم وما يستجد عليهم وما تفر من واقعهم . وعرض المؤلف لـ " التصور

على الجانب القانوني أو التشريعي في هذه القضية . ويؤكد المؤلف على أن نشوء نزعة التغريب في المجتمع المصري ، والعربي ، منذ أوائل القرن التاسع عشر ، لم يكن من قبيل الرفاهية الفكرية ، بقدر ما كان أمراً ألحّت عليه الظروف الاجتماعية والاقتصادية والحضارية . ويعرض لهذه الظروف ، فیرصد مظاهر التحول الاجتماعي في مصر (التي يرى أنها بدأت قبل عهد محمد علي وليل الحملة الفرنسية) ، ويقول إنه كان طبيعياً مع هذه التغيرات الاجتماعية التي استحدثت على بنية المجتمع المصري أن يتغير مضمون العلاقات القانونية في ذلك الوقت . ثم يعرض للتنمية وقضاء المجالس في القرن التاسع عشر ، وأقول اختصار المحاكم الشرعية ، وبداية إنشاء المحاكم الأهلية ، مؤكداً على أن من ينادون - الآن - بالعودة إلى تطبيق الشريعة يهولون وكأنهم ينادون بالعودة إلى ما قبل كل التغيرات الاجتماعية التي تمت في مصر منذ أوائل القرن الثامن عشر .

*** المسألة والمناهة والطريق إلى النجاة ***

وتحت هذا العنوان ، المسجوع ، يشير المؤلف إلى أن ما قد سرده ، في تأملاته حول قضية تطبيق الشريعة الإسلامية ، قد أوضح الحقائق التالية :

١ - أن ما يتردد من ادعاء بأن الشريعة الإسلامية كانت فعلاً وتطبيقاً هي النظام القانوني النافذ في البلاد حتى نهاية القرن التاسع عشر هو قول يفتقر إلى الدقة التاريخية .

٢ - أن الشريعة الإسلامية ، بينما كانت من الناحية الرسمية والمعلنة هي الشريعة العامة للبلاد ، كانت من الناحية الفعلية محل نظر .

٣ - أن من الخطأ النظر إلى الشريعة الإسلامية على أنها كيان متكامل مقدس من الأحكام الشرعية

القانونية واجبة التطبيق التي يؤثم تاركها ويغاب من يأخذ بها .

٤ - من الخطأ ، أيضاً ، الزعم بأن الشريعة الإسلامية قد توفرت تطبيقها في مجتمعنا في أواخر القرن الماضي نتيجة قرار عفاى بتطبيق التقنيات الغربية انسباقاً وراء موجة " الغزو الفكري " .. إذ واقع التاريخ يشهد أن تطبيق هذه التقنيات قد قام بالتدريج مصاحباً لعملية طوعية من التغير الاجتماعي والاقتصادي .

ويعرض المؤلف لجذور التيار الديني في مصر ، في أوائل هذا القرن ، ولنمو الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية ، ثم يتوقف عند أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات في مصر ، راصداً " عوامل المسألة " متشكلة في هزعة ١٩٦٧ ، وفتح جماعات المصريين شيعاً وأغزباً في تفسير الهزيمة ، وبدايات المد الديني ، والعزوف عما يبدو " في ظاهر الدنيا من عواض " والتقوقع داخل يقين الآخرة الذي وجد المناخ السياسي - الخارجي والداخلي - الذي يقفبه ، ثم تطبيق ما سمي بسياسة الانفتاح الاقتصادي وما أسفر عنها من زيادة الإحباط لدى جماهير الفقراء ، وأخيراً قيام بعض المثقفين بإعداد المحاكم بالشرع النظري والقانوني المظلم والقهري والاستبداد .. وفي هذا المناخ كله تصاعد الحديث - الذي لا يسمح بالتقاش - عن تطبيق الشريعة .

ويرصد المؤلف ما يراه " طريق النجاة " فيؤكد على قيمة العمل والعدالة الاجتماعية ، والديمقراطية . وعلى مبدأ " أن الدين لله والوطن للجميع " .

(المصريون والقانون - ولية لبعض الأبعاد الأربعة للأزمة القانونية المعاصرة)

ويشير المؤلف إلى أن هناك أهدافاً ثلاثة للتشريع - أي تشريع : النظام ، والعدل ، والحرية . ويعرض لهذه القيم

في تاريخ مصر القديم والحديث ، حيث تم إهدار هذه القيم لصالح المحكام والفراة ، مما أوجد " عادة تاريخية " للمصريين في مواجهة القانون الرسمي الظالم ، هي أن يصطنعوا لهم قانوناً فعلياً De - Facto آخر ، يطبقونه من وراء ظهور المحاكم ، وكان هذا هو المخرج الوحيد للحفاظ على الوحدة السياسية الشكلية للمجتمع المصري . وإن كان المصريون (في الفترات الاجتماعية التي يسود فيها مشروع حضاري يأخذ المصلحة الاجتماعية للقراء خاصة بعين الاعتبار) - يتخلون عن عاداتهم التاريخية في التشريع الاجتماعي ويفتحون على مجتمع الدولة الكبير ، ويخضعون لمعايير العامة المتمثلة في القانون الرسمي عن رضا وقناعة (ويستشهد هنا بفكرة محمد علي) .

ويلاحظ المؤلف أن أخطر افتتات على حريات (الأفراد) في تاريخ مصر المعاصر ، قتل في أمين : أولهما قانون الطوارئ ، وثانيهما الاختصاص الموسع للقضاء العسكري . ثم يلاحظ انحصار لشريعة الإسلامية كرفية شعبية تزكيتها قيمة العدل في الاتجاه التشريعي في السبعينيات ، وأيضاً ظاهرة ازدواجية النظام القانوني - الظاهرة الملزمة لخبية العدل كقيمة تشريعية - في الفترة نفسها . وفي ظل " الفوضى القانونية " التي سادت في فترة السبعينيات ، وفي ظل سقوط كل أفعى الهيئة والوقار عن القانون الرسمي ، ارتفعت الدوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية ، كرفية شعبية تزكيتها السلطة تارة ، وتعارضها تارة ، لأسباب سياسية لحظية .

وفي نهاية الكتاب يقدم المؤلف بحثاً عن الدور السياسي للجماعات الهامشية في مصر - بحث في التاريخ الاجتماعي لجماعة الجمعية والزرع " . وهو بحث مستقل عن المحور الأساسي للكتاب .

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية والديمقراطية والابحاح

صدر منها :

- **الكتاب الأول (من الذى يحكم مصر ؟)**
دراسات نظرية وتطبيقية حول مفهوم الدولة ، وطبيعة الدولة المصرية وتطور السلطة الحاكمة .. وعلاقة ذلك بالوضع الاجتماعى والطبقى .. ودائرة حوار حول طبيعة أنشطة السلطة فى المرحلة الملكية والناصرية والساداتية حتى الآن .. وقرارات وتعليقات حول الموضوع .
- **الكتاب الثانى (مصر بين التبعية والاختيار الاشتراكي)**
محاولة لتحديد المعنى الدقيق للتبعية والنظريات المختلفة حولها وآثارها على الأمن القومى .. والمديونية الخارجية وأوضاع مصر الاقتصادية والاجتماعية والقيمية، مع معالجة خاصة لعلاقة مصر بصندوق النقد الدولى .. والبناء الاستراتيجى والعسكرى الأمريكى فى المنطقة .. وناقشت دائرة الحوار مخاطر التبعية والبرنامج الوطنى للمواجهة .
- **الكتاب الثالث والرابع (أزمة النظام الرأسمالى فى مصر .. لماذا .. وإلى أين)**
تطور الرأسمالية المصرية .. شرائحها البنائية والزراعية والصناعية والتجارية - البيروقراطية والطفيلية والوطنية ، قضايا تحملها من زواياها المختلفة ١٩ دراسة مدعمة بالإحصائيات والبيانات .
ونودتان حول جذور أزمة النظام الرأسمالى فى مصر ، ومستقبل الرأسمالية فى العالم النامى .
- **الكتاب الخامس (الطبقة العاملة المصرية .. التراث . الواقع .. أظان المستقبل)**
الطبقة العاملة المصرية فصيلة مناضلة أساسية من فصائل النضال الوطنى والديمقراطى والاجتماعى طوال تاريخنا الحديث . هذا الكتاب يدرس أوضاع الطبقة العاملة المصرية ، وتتضمن دراسات العدد محاور أساسية " (البنية ، التأثيرات الخارجية ، مستوى المعيشة ، الحركة السياسية ، التشريع ، الوعى والمستقبل) .
- **الكتاب السادس (الصراع العربى الصهيونى .. الجذور والمواقف)**
يخرج هذا الكتاب عن مناقشة القضية المصرية إلى مناقشة قضية عربية مصرية ، هى قضية الصراع الصهيونى .. فيرصد فى تسع دراسات الجذور النظرية والممارسات العملية للمشروع الصهيونى . ويتناول فى عشر دراسات موقف الأنظمة والقوى العربية فى مواجهة المشروع الصهيونى .
- **الكتاب السابع (مستقبل الصراع العربى الصهيونى - الانتفاضة الفلسطينية إلى أين ؟)**
يستكمل هذا الكتاب الكتاب السادس ، فيرصد - فى دراساته ، ومتابعته ، وشهاداته الخمسين - الاحتمالات الممكنة لمستقبل الصراع العربى الصهيونى . ويقدم تحميماً متكاملاً لرؤى أبرز المفكرين والباحثين السياسيين العرب لأفان الصراع العربى الصهيونى .

السماحة والجهاد فى الإسلام *

سانسونى ، روما ، ٧٤ ، باللغة الإيطالية - ١٢١ صفحة

تأليف : بيانكا ماريا
عرض وتعليق : أحمد صادق سعد

مؤلفة

هذا الكتاب الصغير السيدة الدكتورة بيانكاماريا اسكاروتشيا أمورتى ، الأستاذة فى معهد الدراسات الإسلامية بجامعة روما ، ولها عدد من المساهمات الأكاديمية الهامة فى تاريخ الفكر الإسلامى وخاصة إيران - كما لها دور قيادى فى تحرير مجلة علمية نسائية صادرة فى إيطاليا ، ونشرت فيها دراستين قيمتين عن المرأة فى الإسلام والمرأة الفلسطينية .

ورغم أن هذا الكتاب موجه إلى القارئ الإيطالى ذى الثقافة المتوسطة ، إلا أن مادته معتمدة على معلومات غزيرة ولغات عميقة ، وتدور فكرته حول دحض ما يشاع فى وسائل الإعلام والثقافة الأوروبية عن تعصب المسلمين الدبنى والعنصرى وما تزعمه الدعاية من أن الإسلام يحتوى فى جنوده ونظريته وتقاليده دفعا للمؤمنين به إلى الاعتداء على غيرهم وقتالهم لجرد الاختلاف الدبنى معهم .

وإذا كان عدد من المستشرقين الآخرين ينافعون أيضا عن القيمة الإيجابية للفكر الإسلامى والعربى ، فكتابات الدكتورة اسكاروتشيا تتميز بمناطفة حساسة وصداقة حقيقية نحو الشعوب العربية ، وتفهم عميق لثقافتها من أجل إيجاد طريقها الخاص إلى التقدم .

ويتكون الكتاب من عرض تحليلى ذى ثلاثة فصول ومن ملحق كبير يحتوى على نصوص مستخرج أغلبها من أصول

سلطانها الدنوبية وتقويتها . وتلاحم جهدها مع النشاط التوسعى الأوروبى بادئا من الحروب الصليبية حتى الغزوات الاستعمارية فى القرنين الأخيرين . واستطاعت النظريات المبررة للمدون عن تفريق الرجل الأوروبى وانحطاط المسلم ويريرته أن توجد جوا ذهنيا عاما لدى الأوربيين يرى الإسلام ديناً غير روحى يربط بين المؤمنين وبين حكامهم برباط التعصب الجاهل .

وترجع الكاتبة عدم التفهم الأوروبى للإسلام إلى بعض الأسس ، وأولها أن المسيحية واليهودية تجمدان صورة فى اعتبار محمد (صلعم) نبيا وخاتما للرسولين - إذ أن ذلك يتخطاها . هذا فى حين أن الإسلام يعترف بأهل الكتاب وأنبيائهم التوحيديين .

والأساس الثانى لذلك التصادم هو أن القوى الغربية التى حاربت الشرق منذ ظهور الإسلام كانت قوى أجنبية عن المنطقة ولم تستطع أبدا أن ترسخ جذورها فيها ، فى حين أن اندماجا ثقافيا ودينيا سريعا بين أهاليها والعرب الفاتحين حدث وأدى إلى الاستعراق .

ثم تتناول الكاتبة الفرق الجوهرية بين النظريتين الإسلامية والمسيحية عن السلطة - ففى حين أن العصر الوسيط المسيحى كان يرى الملك مختارا من الله ووكيله على الأرض ، فالملك فى جوهر الإسلام هو الله ولا كنيسة ولا كهنة فى الإسلام ، بل هى دولة ينتهى رعاياها إلى نفس العقيدة ، وليس الخليفة إلا جهازا تنفيذيا للأمة التى يابته ويخضع له المؤمنون طواعية ، وكان نظرية السلطة فى الإسلام تقوم

عريضة وإسلامية تؤيد الأطروحات الرئيسية الموجودة فى التحليل .

وتحت عنوان " الإسلام والغرب " يتناول الفصل الأول أسباب الصورة المشوهة عن الحضارة الإسلامية التى تشيع فى أذهان الغربيين ، والتى تجعل من اللقاء بين الحضارتين تصادما . ففى حين أن الكنائس المسيحية الشرقية أبدت منذ البداية تفهما رغم الاختلاف ، إلا أن المؤسسة البابوية عملت على بناء تركيب فكرى عدائى بهدف تأكيد

* هذا العرض هو آخر ما قدمه لنا المناضل أحمد صادق سعد قبل الرحيل .. بعد أن ظل يقدم للحركة السياسية والاجتماعية المصرية ، طوال نصف قرن ، عصارة جهده الفكرى واجتهاداته الخلاقية ، على مختلف الجبهات .. تحية لروح أحمد صادق سعد : مناضلا ثابتا .. ومفكرا جادا .. ومثلا يحتذى فى الجدية والمثابرة والمعاناة .. من أجل الطبقة العاملة .

أن الفكر الإسلامي يرى في الفرد نقطة الإنطلاق ولكنه ليس نقطة الوصول . كان الإسلام اكتشاف المجتمع كمكان مثالي ليحرر الفرد عن نفسه ، ولذا يشكل الواجبات والحقوق الفردية بمقاييس اجتماعية حتى يشمل في هدفه البشرية كلها ، ويكسب المجتمع الإنساني بعدا دينيا .

فالجهد واجب الأمة لأنها تستهدف تحويل العالم إلى مجتمع إسلامي ولكنه ليس بالطريقة التي يراها كل مؤمن على حدة ، بل طبقا للأشكال والتوقيت والمناسبة التي تقرها السلطة ، ومن هنا يمكن تسميته " حرا شرعية " وصحيح الجهد شكلا من أشكال المساهمة التي يأتي بها الفرد في قيام الدولة ، وحوى المجتمع الإسلامي بين جوارحه مصوغات عديدة من غير المسلمين ، وأخرى من الذين لايتفقون مع مذهب الحاكمين ، ولكن لم يحدث إلا نادرا أن تحول الجهد إليهم . وفي العصور المعاصرة بصفة خاصة ، فالجهد اتخذ مضامين الحرب الدافعية الوطنية .

والفرق بين الجهاد الإسلامي وبين الحملات العسكرية الدينية المسيحية أن جيش الجهاد الإسلامي كان دائما جيش دولة على خلاف الجيوش الصليبية مثلا ، أما الأجهزة المسلحة المكلفة بالإبقاء على النظام الداخلي فهي من المرتزة والمعبد في أغلب أحوال الحكومات الاستبدادية . وعند تكوين الجيوش الحديثة لدى الدول العربية المعاصرة ارتبطت المفاهيم الوطنية للجهاد بغير تلك الجيوش . ويبدو أن هذه المفاهيم انتقلت إلى عمليات الفدائين في أحوال الانفصال بين الجيش الحكومي وبين المحافظة على الأمة .

وفيما يتعلق بالسياسة الدولية ، فمع أن الإسلام لم يتدخل عن مفهومه الكوني الشامل في مثالياته ، إلا أنه

يستحقون الاضطهاد والاحتقار ، وحيث أن انتصارات الجيوش الإسلامية والعربية في المهود الأقرب أحداث لا يمكن إنكارها ، فقد اقام المفكرين الغربيون تفسيراً لها فيما زعموه من قسوة ونقص يختص المسلمون بها ، وأنكروا دور الحضارة الإسلامية في تطوير العلم والفلسفة وأرجعوه إلى تأثير أسولها الإغريقية ، ورأوا في الموقف الفكري الإيجابي الذي يتخذه الإسلام من المتع الدينية عملا شيطانيا ، وفي عدم وجود عقدة الجنس نسقا .

وتختتم المؤلف هذا الفصل بأسفها على أن ثمة أيثا في نظرة بعض الماركسيين للتاريخ ميلا إلى البحث عن المحلل لمشكلات الشرق في إطار الهياكل النظرية الغربية ، الأمر الذي يدل على عدم التفهم الكامل لمخصوصية الثقافة والتراث الشرقيين .

وعنوان الفصل الثاني "الحرب المقدسة " وفيه يجيب الكاتبة على التساؤل المنتشر لدى العديد من الأوروبيين بخصوص الإسلام وهو " هل يمكن اعتبار هذا الدين غير حنيف وبالتالي غير متعصب رغم أنه يضع أمام أمته واجبا أوليا وهو الجهاد أي الحرب ؟ وهل من المستطاع أن ترى غير عدوانية ولاديمقراطية الدولة التي تقوم على هذا المبدأ ؟ " .

وتبرز المؤلف هنا بقوة ماأشارت إليه في الصفحات الأولى بخصوص الطبيعة الاجتماعية للإسلام ، وصحيح أن الإسلام مثل اليهودية والمسيحية - يعتبر العلاقة بين الإنسان وبين الرب قضية تخص الفرد من حيث التزامه بالطقوس والواجبات الدينية ، وهذا يعطيه قيمته وحمله مسئوليتة عن مصيره ويفتح الباب نحو مساواة بني البشر ، غير أن هناك فرقا أساسيا وهو

على شكل من أشكال التوافق الديموقراطي بين الأمة وبين من يتولى تفسير الشريعة . ورغم أن هذه العلاقة قد رأت في التطبيق العملي والتاريخي تعديلا - إلا أن أساسها الفقهي أن القانون بالحكم ليسوا تعبيراً عن طبيعة اجتماعية واحدة ، بل عن وظيفة يتولونها لصالح الكل . وبالتالي فالصراع الطبقي هنا يملك مسالك مختلفة عن المعروفة والمتداولة في الغرب الأوروبي .

وكذلك فمفهوم التركيب الإلهي للحاكم غريب عن ذهن الإسلامي ، ورغم أن الخليفة شخص واحد ، فإنه في الوقت نفسه طرف في علاقة تعاقدية مع الأمة يتولى بمقتضاها الواجبات المكلفة عليها - ومن هنا أيضا الاختلاف مع الهيكل المسيحي الذي يرى تميزا واضحا بين السلطة الروحية والسلطة الدينية ، ويعد صعوبة في تفادي اغتراب الجماهير عن ممارسة السلطة لأنه يفتقر إلى النظام الذي يسمح بتمثيلها .

وفيما عدا الشهادة (لا إله إلا الله محمد رسول الله) فالإسلام يشترط المصلحة الاجتماعية في تطبيق قواعده ويدفع الإيمان بالله وروحه المسلم إلى الاحتكام بشئون دنياه باعتبارها الحقيقة الاختيارية الوحيدة ، وإلى السعي للمساعدة على الأرض والتمتع بخيراتها طاعة للرب ، لمفهوم الإسلام لأمر الإنسان مفهوم إيجابي .

وصلت المؤسسة المسيحية الأوروبية على تحويل نطق الاختلاف تلك إلى عازل من الرفض ، رغم أن المسلمين من جانبهم لم يتخلوا هذا الموقف بصورة عامة . ففي جهدها لإنكارالرسالة النبوية التي قام بها محمد بن عبد الله لنته تلك المؤسسة بالنسب المزيف ، واعتبرت عدم الاعتراف بالثلاث شرا ، والمؤمنين بالإسلام مشيرين للفتنة

قبل التعامش مع الأنظمة الحارضية والأعنان التي سادت في غير أقاليمه باعتبارها كيانات سياسية لها الحق في الوجود . ولم يستشر الإسلام قيودا واضطهادا بسبب هذا الجرح الغريب عنه إلا في التوسع الاستعماري الذي فرض سيطرته على الشعوب الإسلامية . ومن هنا ، فالنظرة المعاصرة للجهاد مرتبطة أوثق الارتباط بالنضال الوطني .

وفي الفصل الثالث نتابع الكتابة " الاعتدال والتعصب داخل الأمة الإسلامية " ، فنبرز وجود النفاذ عديدة منتشرة في الأصول ، وخاصة القرآن الكريم ، تدعو إلى الرحمة واللفظ لأحدهما من صفات الله تعالى ويتخذنا المؤمن مثلا أعلى يسعى إليه . فالاعتدال والسماحة يكونان الموقف النفسي الذي يرفع الإسلام أنصاره إليه في وعيهم لحمود الإنسان وللعبادة بالدين دون عقد أو اغتراب ، غير أن الاعتدال أيضا يميز الواقعية السياسية للإسلام منذ عصره الأول ، بل يميز الصفوف العربية اليرم إزا ، قضية الشرق الأوسط ، ولا تستثنى منها الكتابة عرب فلسطين الذين يحملون تراثا طويلا من التعامش مع مختلف الطوائف غير الإسلامية ، وتلاحظ الدكتور اسكار تشيا أن التعصب الشائع لدى الفقهاء عن التعصب هو " الفلو " أي التطرف ، ويحدثه تشمر الأمة أنها معرضة للخطر .

وتنهض الكتابة ضد الدعاية التي تصور الإسلام باعتباره ديناً شديد التبريد الشرعية حتى أي حياة روحية ثرية بالخوارق أو منع بحث الإنسان عن التجارب الجديدة ، وعلى التقيض فالإسلام لم يعرف ذلك الجمود الشديد في العبادات والطقوس التي أصبح قانوننا أعلى عند اليهودية مثلاً ، والصعوبة الحقيقية تكمن في الإدراك الغريب للمفهوم الذين باعتباره متعلقا بالروح فقط بعلاقات الفرد بالعالم الآخر دون غيره . في حين أن الإسلام يعالج

أيضا العلاقة بالمجتمع بل ويعبر عن نفسه من خلالها . ومن هنا نجد أن التماسلات والاستنتاجات الفقهية الإسلامية تتخذ سبيلا قانونيا في حين أنها تؤدي في المسيحية إلى اليأس الغيبي الثابت .

وإذا كان بعض المستشرقين قد أرتقوا للإسلام مع التركيز على اضطهاد متصوفيه ، فالحقيقة أن الحوادث الدالة على ذلك نادرة ، وفي الأحوال التي وقعت ، فالسمة المشتركة العامة لسببها أن المتصوف ادعى أن الحياة الروحية المحيطة التي اتخذها لنفسه هي السبيل الأمثل إلى خلاص الجميع ، وبالتالي تقدم بدلا عن الشرعية ، وحيث أن الإسلام لا يقبل هطلا من مؤمن على مؤمن (إلا بالتقوى) وجميع المؤمنين في نظره سواء . ونظرا لأن درب التصوف يتطلب تفلها على الذات ويهدأ لاستطيع بذله إلا الصفة ، فالدعوة إلى أن يصنع أحد السبل المتصوفة قانونا عاما يقيد الجميع تتعارض مع المفاهيم الإسلامية الأساسية ، وعليه يكون قهر السلطة لذلك المتصوف تأكيداً لمبدأ دين الفطرة والمساواة . وقد أعدم الحلج لانهامه بالفلو على هذا الأساس ، ولكن الضرر لم يلحق بسائر المتصوفين الآخرين في عصره .

وتنتقل الكتابة من هذه النقطة إلى الحركة المارضية في المجتمع الإسلامي وتبين المفارقة بينها وبين أشكال الصراع الحزبي والطبقي الذي يجري في الغرب ، فسمعة الشمول الاندماجي في أمة الأستلام سمة مستمرة تبرز رغم الخصوصيات القرصية والحكومية ، وكون المجتمع الإسلامي يضع درجات الأشخاص حسب الوظائف الاجتماعية التي يقومون بها . وهي وظائف مفتوحة أمام الأفراد المتنوعين إلى الطبقات المختلفة ، أمر يجد صموده في التحليل وتبايد في أحوال كثيرة بين المناهج الموضوعية وبين الحركة الاجتماعية كما تظهر .

والواقع أن حركات المعارضة في

المجتمعات الإسلامية تقدمت على الأغلب باعتبار نفسها حاملة للتفسير الصحيح للقرآن والسنة وتطالب لنفسها بالسلطة التنفيذية أو الملك ، ولكن دون أن تدعى تغيير جذور النظام ومع البقاء في محيط الأمة وإطارها . ومن هنا كانت هذه الحركات ذات حدود في أهدافها وتستعيد الإسكافية الشروية بالمعنى الماركسي للكلمة ، فالمعارضة ترجع المظالم والأزمات إلى سوء السلطة أي إلى التنفيذ الخاطيء لما تحميه الأصول والشرعة دون أن تناقش أهمية وجود رأي للأمة وسلطته ، ونرى الحكم القائم حينئذ بينهما بأنها تريد مشاعية للأموال والنساء قاصدا أنها تستهدف تغيير المجتمع وإقامة شكل جديد لنظام العلاقات الاجتماعية . وفي هذه الحالة ، فقد يحدث أن كل من المعارضة والسلطة القائمة تملنان الجهاد ضد بعضهما ، وهو جهاد يمكن أن يسمى داخليا .

وهنا أيضا تبرز الكتابة العلاقة بين المعارضة والسلطة القائمة بالمقارنة مع الصراعات الغربية ، ففي الشرق الإسلامي يلعب الإمام دورا بارزا باعتباره جامعاً في تقيله للأمة أو إرادتها بين تفسير الدين وبين قيادة الدنيا ، وتكون حركة الجماهير خافتة ، وكذلك يلاحظ دوام بعض الشعارات السياسية الاجتماعية التي توحى بالرغبة الشاملة في التجديد الاقتصادي ، غير أن التراث الإسلامي الخاص بامتلاك الأمة للخيرات (المال مال الله) يجعل من الصعب التمييز الدائم بين ما تريده المعارضة وما تريده السلطة ، هذا بالإضافة إلى أن المجتمع الإسلامي قد قبل دائما اختلاف الرأي داخله بل ووجود المذاهب والشيع دون أن تفس وحدته السياسية .

وعلى هذا الأساس لحركات العنف والتعصب التي ظهرت هنا وهناك في الشرق الإسلامي ليست في الحقيقة نابعة من الخلفية الحضارية والثقافية الإسلامية ، بل رد فعل " متفرد " .

النحل المخالفة التي وقفت مواقف متخلفة إزاء العمل الإصناعي الذي بقي على العكس في السنين تطلعيًا قاتما ومعرضا دائما باعتباره عكسا . وفي تقديرنا أن هذا الحكم غير دقيق ففي عمومته ، وإذا اسقطنا من الحساب عددا من الحركات الخارجية في العراق والبحرين والمغرب ومصر والأناضول (التي دعت إلى نوع من الصورة) لأن طبيعتها الإسلامية مشكوك فيها ، يبقى أن نحلا ومذاهب شيعة حلت بوضوح راية العمل الإصناعي (ويكفي هنا أن نتذكر إخوان الصفا وشبكة الدعوة الفاطمية) .

وفي ص ٥٣ تقول الكاتبة " لم يسجل التاريخ الإسلامي له - وهذا واقع - نجاح غيرت هيكل الدولة والسلطة تغيرا جوهريا عندما توسلت المعارضة ومحاولاتها المسلحة إلى هزيمة النظام الذي كانت تواجهه " . ولكن هذا بالطبع أيضا غير دقيق ، وإن كان صحيحا في أحيان كثيرة ، فعندما قلب المالكي البحرية الحكم الأيوبي تغير هيكل الدولة والسلطة في القاهرة ، بحيث حل محل الملكية المتوارثة لأحفاد صلاح الدين الأحرار بالمولد تنوع من الجمهوريين بتولاها عبيد المولد ، وتغيرت هيكل الدولة والسلطة مرات أخرى مع الجراكسة والعثمانيين الخ .

وأوضح مثال وأقرب هو إسقاط الملكية وتولى عبد الناصر عام ١٩٥٢ . وأخيرا لنا توافق الكاتبة على اعتبار الحركات الإرهابية والتعصبية التي ظهرت على المسرح الشرقي في المهور الأخيرة ذات مصادر أوروبية فقط - فعلاوة على حركة الحشاشية في الماضي البعيد فقد شاهد التاريخ المصري (والعربي) للناصر حركات من نوعها منذ بداية القرن الحالي ، وبعضها ربطت نفسها بفهمها قالت إنها الإسلامية ، وإن كانت هذا الدعوة محتمل الكثير من النقاش .

مصادر عدا . ورفض إزاء الشعوب الإسلامية وأسلوب حياتها وطريق تضالها من أجل التقدم . ولذلك يعتبر الكتاب مساهمة ممتازة لصالح شعوبنا ، وخاصة بالنسبة للإطار الحالي لقضايا ، وتقصده بالتحديد إطار النزاع العربي الإسرائيلي والحلقة المستمرة المسجورة والهائلة التي يشنها الإعلام الصهيوني ضد الماضي والحاضر الإسلاميين ، حتى يبرر وقوف الحكام الإسرائيليين الوحش في وجه حقوق العرب في الاستقلال وتقرير مصيرهم .

غير أننا نخالف الكاتبة في بعض النقاط ، نكتفي هنا بذكر أهمها . ففي الجزء الخاص بحركة المعارضة في المجتمع الإسلامي أبرزت طبيعتها القسرية في دور الإمام وتكلمت (مثلا بخصوص طائفة الحشاشين الإسماعيلية) عن عدم اشتراك القاعدة في الاختبارات الأساسية " ص ٥٣ " . وفي رأينا أن الكاتبة لم تدرك هنا بصورة كافية الدور الإيجابي للرأي العام في المجتمع الشرقي ، ومن الأحاديث الشريفة المعروفة : " من يرى منكم متكررا فليغيره بيده وإن لم يستطع فليسانه وإن لم يستطع فليقله وهذا أضعف الإيمان " . وفي كثير من الأحيان لم يحج الرأي العام وإن اتخذ شكلا سلبيا في قوة بعض الاتجاهات المعارضة بل ومساندتها في تولى الحكم ، وتقديم التاريخ المصري أمثلة عديدة لهذا ، ورغم وجود تنظيم قاعدي وقنرات مرسومة لإيصال موقف الجماهير إلى القيادة المعارضة إلا أن ذلك الرأي العام الهلالي مكن الفاطميين مثلا من قلب الحكم الإخشيدى . ومحمد علي من الاستقلال عن السيطرة العثمانية ، وحال دون انضمام مصر إلى قيادة الشرق الأوسط ، ودفع عبد الناصر إلى إسقاط الهندو الطيبية في اتفاقية الجسلاء (الارتباط بتركيا) من الناحية العملية . وفي ص ٥٨ قالت الكاتبة " ورغم ما في هذا من التناقض الغريب فهي

للعدوان الأوروبي الاستعماري ، وهو رد فعل اللوج الكامل في الميدان العلماني والديمقراطي للثقافة المعاصرة مع تأكيد العودة إلى التراث الخاص . ويعمل الاستثمار على الاستفادة من هذا الوجود المتناقض في الحركات التعصبية ، كما أن الدعاية الإسرائيلية تلتقط البراهين التي تخدم الأذان الصاغية في الغرب لترسم العرب بالبربرية وحسب العنف والعدوانية والتعصب الديني والعنصري .

ونكتفي ، تخدم الكاتبة في حركة المقاومة الفلسطينية عملية تسير في مكوناتها نحو التلاصق بين التراث الحضاري والثقافي الإسلامي وبين إبعاد الحل للمشكلات التي تثيرها قضية التحرر الوطني باعتبارها أمرا إيجابيا وحرها التحررية أصبحت أداة لتوحيد الجماهير وتسيبها مع التمسك بإيديها التضالي ضد السيطرة التركية والإنجليزية بعدها ، وبتراث التعاضل بين الأديان الثلاثة التي تقديس الأرض الفلسطينية ، فحركة المقاومة الفلسطينية تقدم مثلا لاحتلال الربط الوثيق بين الماضي والدين وبين التقدم التقني والفكرية التقدمية (بل الاشتراكية) رغم صعوبة أوضاعها وتعقيداتها المركبة ، وبهذا ترفض أي تعصب داخلي وأي تطرف مستورد .

حصرت الكاتبة دراستها في المستوى الثقافي الفكري ، ورغم أن هذا يجعل القارئ لبعض مواضع الكتاب هنا أو هناك يتساءل أحيانا عن علاقة الظواهر الصحيحة التي يتذكرها بالأرضية الاجتماعية الاقتصادية الشرقية ، إلا أنه بالتأكيد يستفيد من الاطلاع على هذه المحاولة الشاملة والصويقة والصادرة من العلم والقلب معا ، لتقريب المفاهيم الثقافية والحضارية الإسلامية إلى الرأي العام الإيطالي . وقد وضعت الأستاذة إسكارتشيا يدعا على نقاط المفارقة مع الحضارة الأوروبية التي استغلتها مصالح أنانية غريبة بشرونها لتحولها إلى

الأقباط والقومية العربية

(دراسة استطلاعية)

مركز دراسات الوحدة العربية - ١٩٨٧

تأليف : أبو سيف يوسف
عرض : مجدى عبد الكريم

هذه الدراسة على عدة فرضيات هامة :

تقوم

الأولى : أن مصر تتكون من شعب واحد ، أغلبية مسلمة وأقلية مسيحية ، ومفهوم الأقلية أو الأغلبية عند الباحث لا يشير إلى أى دلالات سلبية أو إثنية .

ومصر غير كثير من البلدان تتميز بدرجة عالية من الانتماء والتكامل القومى والاجتماعى

الثانية : أن هذه الحالة من الانتماء لم تغل بأى حال من الأحوال من الاحتكاك حيناً ومن الصراع حيناً آخر .

الثالثة : لقد تأثرت علاقة التكامل بين المسلمين والقبط دائماً بالعوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ودرجة مشاركة القبط فى الحياة السياسية المصرية .

وهناك نماذج الحروب الصليبية التى شكلت عند وقوعها عامل توتر فى العلاقة بين المسلمين والأقباط . وفى العصر الحديث فإن مشروعات الدولة الحديثة منذ محمد على مروراً بمشاريع البرجوازية المصرية بعلاقاتها الثلاث (عربى - ١٩١٩ - ثورة يوليو ١٩٥٢) إنما نجحت فى صياغة أكثر تقدماً فى العلاقة بين المسلمين والأقباط عما كانت عليه فى العصور الوسطى .

الرابعة : إن إحرار أى تقدم ملموس فى صياغة النموذج الأمثل فى العلاقة بين المسلمين والأقباط هو رهن بإحرار رؤية من منظور قومى وتقدمى وديمقراطى قادر على تصفية علاقات التخلف والتنمية . ويساهم فى إتاحة الفرصة للشعوب العربية المشاركة بشكل خلاق فى عملية التقدم البشرى .

وقد اعتمد الكاتب على منهج التتأويل التاريخى لأهم الرقائع الملموسة واستفاد بدرجة كبيرة من مفاهيم سيولوجية حققت درجة عالية من الانضباط العلمى فى ميادين الدراسات الاجتماعية مثل " التكامل الاجتماعى " - " التكامل الثقافى " - " التماسك " .. إلخ ..

ويؤصل الباحث فى الفصل الأول كلمة " قبط " والروايات المتعددة حول هذا الاسم ، وأياً كان الأمر فإنها تعنى فى النهاية المسيحيين من أهل البلاد

الذين تحولوا إلى الإسلام وظلوا هم على ديانتهم .. ويشير إلى قضية التوزيع الديموغرافى للقبط منذ عهد الحملة الفرنسية ومحمد على حتى انتظام الإحصاءات السكانية الرسمية من ١٩٠٧ وحتى تعداد ١٩٧٦ والشكوك التى تتدور حول تقرير نسبة القبط فى مصر (ما بين ٧ ٪ إلى ١٨ ٪) ولا ينبع هذا من الوصول إلى رقم تقريبي يتراوح بين (٦ ٪ : ٨ ٪) من جملة تعداد سكان مصر . وبلغت النظر إلى أن القبط لا يجوزون تكويناً طبقياً معيناً ولكثهم شأن كل أبناء المجتمع يتوزعون على مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية .

ويتبع القبط ثلاث طوائف : الأرثوذكسية ، الكاثوليكية والإنجيلية (البروتستانتية) وأغليهم تابعون للكنيسة المصرية الأرثوذكسية الرومنية ، كنيسة القديس مرقس ، والتى تعود إلى ما بين عامى ٤٨ ، ٦٤ ميلادية !

وفى الفصل الثانى يمدد الباحث للتفسيرات الكبرى التى بدأت بعد الفتح العربى مشهوراً السمات الخاصة بالنسق المصرى الذى تفاعلت معه الهجرات العربية .

وفى ذات الفصل لمحة خاصة عن تاريخ القبط تحت الحكم البيزنطى واستعمال التناقض بين الروم والمصريين وعجز الرومان عن حكم مصر والمقابل عجز القبط عن تحقيق الانفصال عن بيزنطة .

و " تكوين مصر العربية " .. هو من أكثر الفصول ثراء من ناحية المعلومات والتفاصيل التاريخية ، نظراً لوجود عدة اعتبارات جوهرية - فى نظر الباحث - إن هذه الفترة التاريخية (خاصة القرون الخمسة الهجرية الأولى) لم يجر بعد كتابتها على

كأحدى آليات الحكم والسياسة من قبل السراى والأحرار الدستوريين على وجه الخصوص . . ومحاولة إضفاء الوفاء الرعاء الذى ضم القوى الوطنية والشعبية . . ومحاولة الملك إضفاء السلطان الشخصى على المؤسسات الدينية إسلامية وغير إسلامية ومحاولة فرض ذلك عند صياغة دستور ١٩٢٣ .

وأدى الانقسام الثقافى والتعليمى - فى المجتمع : ثقافة أرستقراطية وثقافة العوام إلى تفاقم هذا الوضع . ومع ظهور تيارات الدعوة إلى الفرعونية - البحر متوسطية - الأصولية الإسلامية) فإن كثيراً من أفكارها ١٩١٩ اهتزت لدى قطاعات هريضة من القبط بل والمسلمين أيضاً .

وكان لظهور الإخوان المسلمين سنة ١٩٢٨ عامل إثارة الحذر والقلق داخل صفوف القبط حتى مع محاولات البنا طمأنة الكنييسة والمسيحيين . وكانت (شباب محمد) وسلوكها التشدد تجاه غير المسلمين لها نفس الأثر تقريباً .

وفره الكاتب جزءاً للصراع الداخلى بين المحافظة والتجديد داخل الكنييسة أو كما أسماه (النزعة الأبوية المحافظة والنزعة الدستورية) ومحاولة أجال العلمانيين من القبط مقرطة النظام الداخلى للكنييسة فيما يتعلق برعاية الطائفة فى الشؤون غير الروحية والأوقاف الخيرية .

وفى الفصل السادس تحليل لدور ثورة يوليو فى تعميق التكامل القومى على أساس من المبادئ التى أرستها ثورة يوليو واتاحة الفرص أمام الجميع دون النظر إلى العقيدة ، والرؤيا التقدمية لمهد الناصر تجاه الدين باعتباره عنصراً للتقدم والتغيير الاجتماعى لا آلية للصراع والتوظيف السياسى .

القطب والمؤسسة (الكنييسة) نحو كتانس غربية أو أجنبية .

والفصل الخامس يتناول عملية التكامل فى إطار الدولة المصرية بين أوائل القرن التاسع عشر وثورة يوليو ١٩٥٢ . وفى هذه الفترة طرأت على المجتمع المصرى جملة من التغييرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى جعلت بهيموم العديد من المؤسسات الاجتماعية ، وأعدت صياغة المجتمع فى تركيب طبقى جديد . كل هذا فى ظل عوامل نشأة دولة محمد على ومشروعه النهوضى وما آل إليه على أبدى أبنائه وأحفاده والاحتلال البريطانى ١٨٨٢ وما أحدثه من تنمية مشرقة ومرجحة للغسارح وفرضه حالة من النتيجة .

وكذلك نحو الحركة الوطنية الديمقراطية والمناهضة للاستعمار والحكم الأنورقراطى .

وقد حاول الاستعمار البريطانى تعميق خط الانشقاق بين المسلمين والقطب ، ومحاولة عزل القبط عن خط الحركة الوطنية المناهضة . ولتفكيك المؤسسة الدينية (الكنييسة الوطنية) واحتوائها واختراقها ونقل قيادتها إلى الكنييسة المشيخية المتحدة .

وزعم أن التكامل القومى بلغ ذروته مع ثورة ١٩١٩ متجاوزاً جراح المقد السابق (المؤتمر القبطى ١٩١١ ، المؤتمر المصرى - الذى ضم أعيان المسلمين سنة ١٩١١ أيضاً) . طارحة مفهرمات جديدة (الشعب الواحد - الجامعة القومية - الرابطة) . إلا أن هناك بعض التغيرات بين عامى ١٩١٩ - ١٩٥٢ هزت التوجهات السياسية والثقافية لدى المثقفين من أبناء الفئات الوسطى والصغيرة من الأقباط ، وأهم هذه التغيرات : توظيف المعتقد الدينى

أساس اجتماعى وعلمى سليم وإن وكاتت تظل قضية خارج حدود المجدد الفردى . وأيضاً كانت تلك الفترة ولا تزال محل اجتزاء وانتقاء ، وضحية لتماجع ونظرات مثالية انتقائية أحياناً وانتفاعية أحياناً أخرى ، لا تقوم على فهم أن تكون مصر العربى هو بمثابة عملية تاريخية موضوعية مستقلة عن نوايا البشر وإرادات الأفراد ولها جذلها الخاص .

وأى محاولة لتجاهل أو إهمال تلك الأسس الموضوعية سيؤدى من الناحية العملية إلى إسقاط الركائز التاريخية ذات الأهمية الكبرى التى نشأت فى ظلها وإطارها عملية التكامل بين المسلمين والقطب على أرض مصر .

وهناك عدد من المتغيرات الكبرى - لدى الباحث - التى ساعدت على تكوين مصر العربية خلال القرن الحسة الأولى للهجرة وهى :

أ - هجرات القبائل العربية المتتابعة والمكثفة والممتدة إلى ما قبل الفتح الإسلامى بعدة قرون .

ب - دخول غالبية المصريين من القبط فى الدين الإسلامى .

ج - تحول سكان مصر كلهم / قبط ومسلمين / من اللغة القبطية إلى اللغة العربية .

وفى الفصل الرابع يتعرض الكتاب لسألة استمرار ارتباط القبط بالنسق الثقافى العام للمجتمع المصرى ، رغم هبوب عدد من التغيرات مثل سقوط الدولة الفاطمية والتراجع العام للحضارة العربية الإسلامية وقيام حكم سلالات اجتماعية غربية واندلاع موجة الحروب الصليبية ، وفى ظل هذا كله ، تعرض القبط للشدائد ولكن لم يذلل بهم أبداً إلى التهميش أو الانعزال ، ويورد الكاتب نماذج من المواقف المختلفة لقائمة الكنييسة المصرية منذ القرن الثانى عشر لكل المحاولات الأجنبية لتحويل ولايات

- وفي المقابل . يزداد موقف الكتبة المصرية وتتوحد مع الموقف القومي ضد الاستعمار الصهيونية وتدعم وتساند التحولات الاجتماعية (القرارات الاشتراكية) .
- ومع السبعينيات بدأ مناخ الاحتقان ثم التوتر . خاصة بعد استدعاء السادات للتيار الإسلامي السياسي للدخول في معاركه ضد خصومه السياسيين ومساندة محولاته باتجاه اليمين والردة على يوليو الناصرية .
- وهو الكاتب دور الأزمة الاجتماعية كمحرك لعوامل التوتر . ففي ظل الأزمة يحاول صاحب السلطة حرف اتجاهات سخط الجماهير نحو جماعة اجتماعية تؤخذ ككيش فداء . مؤكداً على عدد من التناقضات الحادة داخل المجتمع :
- التناقض بين الإطار الدستوري والنظام الاجتماعي والاقتصادي وبين السياسة الاقتصادية المنفذة فعلياً (الانفتاح الاقتصادي) .
- التناقض بين شعار الدين والأخلاقي المرفوع واستثناء قيم الاستهلاك والتبديد وانتشار الفساد والرشوة والسطر على المال العام متواكباً مع وصول الطفيلية إلى قمة السلطة بكل قدراتها على النهب والتبديد والإسراف دون اعتماد على عمل منتج .
- التناقض بين الديمقراطية شعاراً ، وقوانين قمعها وضربها خاصة بعد يناير ١٩٧٧ ، ومساهمة أطراف وظروف دولية في تصيق الاستغلال السياسي للدين وإشاعة جو التوتر (الحرب الأهلية في لبنان - الثورة الإيرانية - دور السعودية في دعم الجهات الإسلامية . نفوذ اليمين الغربي ودور مجلس الكنائس العالمي) .
- وفي النهاية يطرح المؤلف مشروعاً للبدائل القريبة والبعيدة .
- وعلى المدى القريب لا بد من إصلاح اجتماعي اقتصادي سياسي ثقافي عاجل يقوم على أكتاف القوى والطبقات الشعبية والوطنية .
- وعلى المدى البعيد يظل الأمر - كما أكد في البداية - رهن صياغة مشروع تقديم قومي وديمقراطي يكسر حالة التجميد بكل أشكالها ويصفي التخلف بكل ألوانها .
- هذا الكتاب هام لا يعني عرضه عن قراءته . خاصة في مجال الدراسات الخاصة بموضوع التكامل القومي .



دراسات فلسفية

مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٨٨ .

تأليف : حسن حنفي

تعليق : عزيز العظمة

ما فتى

الدكتور حنفي يعتبر منذ زمن ليس بقصير موضوعاً مستثيراً في الفكر العربي المعاصر . فالدكتور حنفي يتركز في نقطة يلتقي فيها تياران أساسيان في الفكر والمخيلة العربية : تيار مراجعة التراث والقراءة التاريخية الفاحصة له ، في سبيل إقامة حاضر ومستقبل في توافق مع متطلبات العصر ، وتيار المخيلة شبه السلفية ، التي تستنطق مفهوم الاستمرارية التاريخية علماً عليها ، والتي تدرج المراجعة التاريخية النقدية للتراث في إطار الإصرار على الاستمرارية مع هذا التراث ، وفي حدود تضاد متخيل هو الآخر . بين الأنا أي الحضارة العربية أو العربية الإسلامية ، والآخر - أي الغرب .

وفي إطار كل من هذين التيارين ، قدم لنا الدكتور حنفي في السنوات الماضية كتابات متميزة في إخلاصها وأصالتها وعلمها ، وتثقل المقالات المجموعة بين دفتي هذا الكتاب عينه وأقية مما للدكتور حنفي . ينقسم الكتاب إلى قسمين : يعالج أولهما بعض قضايا الفكر العربي المعاصر ، ويتناول الثاني مواضيع مختارة من الفلسفة الأوروبية الحديثة . من هذه المواضيع اثنين على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لدراسة قضايا الفكر العربي المعاصر ، هما نقد قويرباخ للمسيحية ، وتراث النقد التاريخي لتون الكتب المقدسة المسيحية واليهودية . فيقدم لنا الدكتور حنفي عرضاً وافياً لكتاب قويرباخ " جوهر المسيحية " ، الكتاب الذي يقوم على فكرة أساسية

هي أن الدين المسيحي كما هو مدون في الإنجيل يعبر عن الاغتراب الذي يقوم بموجبه الإنسان بتتصيب نسج من مخيلته قيصاً عليه وعلى ذهنه . كما يكمل الدكتور حنفي هذه المعالجة التفصيلية بعرض وافٍ للتناول التاريخي للإنجيل على وجه الخصوص ، الذي نتجت عنه معطيات تاريخية تفيد بالصورة الفعلية لتشكيل التاريخي الحقيقي للنص والتي تناقض ما قامت عليه العادات الاعتقادية في توهم بالنشأة المكتملة للنص ، ومعطابقة منطوقه للحقيقة التاريخية الفعلية .

بحجم الدكتور حنفي عن الاستفادة من الدلالات العامة التي يمكن استخراجها من نقد المسيحية وتاريخية النصوص ، بل التي تفرض نفسها عند

متابعة هذين الأمرين وتشعباتها . ويغني في هذا الإحجام ، إذ هو يعبر صراحة على أن آراء قويرباخ حول المسيحية لا تفس بأي وجه من الوجوه " ديننا الخفيف " ، ولا يتناول بالتحليل التاريخي التراث القديس الإسلامي . لا يمكن الجزم فيما إذا كان في هذا الموقف نقية ، ولكن ما يمكن بالتأكيد القطع به هو أن الدكتور حنفي إسلامي التوجه ، يرى في الإسلام تراث أمته وهو ومع أنه لا يرى في الإسلام كلية هذا التراث ، إلا أنه يرى فيه جماعة أو محصلته الكبرى في يومنا هذا . وقد دفع هذا الأمر بالدكتور حنفي إلى أن يجزم بأن مقولة " المقدس " هي " لب التراث " ، وأى تنمية لا تأخذ في الاعتبار هذا المركز ، وأى نهضة تحاول تجاوز هذه المقولة ، لا تحدث أي تغيير في العنق " (ص ٥٥) .

الدكتور حنفي إسلامي ، ولكنه كما يستفاد مما اقتبسناه للتو ، إسلامي يرمي التنمية والترقي والتحول . ونحن نجد أن الأهداف التي يصبو إليها تتماثل مع الأهداف الواسعة لكل الحركات الوطنية التقدمية العربية : تحرير الأراضي ، التوزيع العادل للثروة ، الديمقراطية السياسية والحقوق الإنسانية والمشاركة الشعبية في شئون الحكم . وتشابه قسارته للمواقف الخالسي - الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والدولي - العربي مع التشخيصات التي للحركات والتيارات الفكرية التقدمية ، خصوصاً تلك ذات التوجه الثوري . فما الذي يفعله الإسلام في هذا الإطار ؟

يرى الدكتور حنفي أنه لا تنمية دون الإسلام لأنه يعتقد بالاستمرار التاريخي . والملاحظ في هذا الكتاب وفي أعمال المؤلف الأخرى أنه يفترض فصلاً صارماً بين " الذات " و " الآخر " بين العرب من جهة ، والغرب من جهة أخرى . وتكون مقولة الفصل هذه قاعدة

استصلاح الإسلام في فكر الدكتور حنفي . لا شك في التطور التاريخي الخاص بالحضارات وفي تمايزها عن بعضها البعض . ولكن الدكتور حنفي يجاني الواقع التاريخي في وجوه عدة ، فالواقع التاريخي يوضح أولاً أنه لا خصوصية في أي شيء ، إذ أن بين العصور المجرد والخصوصية المطلقة محطة لقاء هي التفرّد الجامع بينهما ، ويصدق هذا الأمر بشكل خاص في القرن العشرين الذي نجح فيه الغرب بفرض هيمنة ثقافية لا انفكاك عنها . وإن شاء الله الدكتور حنفي أم آس ، فإن إطلاق عبارة " الفوز الثقافي " على عالمية الثقافة لن يغير في هذا الأمر : لانفكاك عن جدل المحلية والعالمية ، ولا هروب من عالمية الثقافات العليا التي يشترك فيها الدكتور حنفي اشتراكاً متميزاً . ومن الوجوه الأخرى التي يجانب فيها الدكتور حنفي الواقع افتراضه أن الوحدات الحضارية هي وحدات التاريخ الأساسية بدلاً من النظر في أطر أكبر كالانتماءات والثقافات والمجتمعات ، والنظر لكل منها كفاعل غير مرتهن في النهاية بما يرى الدكتور حنفي أنه " ذاتية ثقافية " محددة ومقررة . تؤدي هذه النظرة العضوانية للتاريخ وللحضارات يؤلف الكتاب موضوع مناقشتنا إلى الوقوع في خطأ تحليلي وسياسي كبير ، وهو اعتبار الثقافة الذاتية ، والتراث ، على أنه فاعل متجانس : فهو يرى في الثقافة كلاً تشترك فيه الأمة ، بحيث تتجانس العامة والخاصة على صورة تجماع وقائع السياسة والمجتمع .

عنقنا أنه لا شك في ضرورة نقد المركزية الأوروبية من نواحي عدة ، ولكن افتراض الذاتية المطلقة ينجم من توجه قومي مرهف إلى درجة المحاسبية المرحية التي تتجاوز في معطياتها متطلبات العقل التاريخي . ونحن نرى في الواقع في مواضع عديدة من كتاب

الدكتور حنفي الأخير تورطاً واضحاً ، بين واقعية وتاريخية النظر إلى تفاصيل الواقع الثقافي والاجتماعي العربي . وبين العناوين الكبرى لتحليلات المؤلف التي ألحقها إلى البعض من أسسها ، وهو تورط نراه أيضاً في التعارض بين المارقة النصيلية للغرب وبين الأحكام العامة الإنسانية التي يطلقها عليه الدكتور حنفي . كقوله (أي الغرب) عيسى " التعارضات المتعمدة " بين العقل والحس والمادة والصورة ، والرأسمالية والاشتراكية ، وفقدانه " البواعث والأهداف القصوى " .

أما التراث العربي - الإسلامي ، فإن الدكتور حنفي يخضعه لمعاملة تاريخية تستثنى أسسه ذات القلبية عند المسلمين ، ولكنها تخضع البعض من عناوينه الرئيسية لنقد واقعي . فيفترض الدكتور حنفي أنه عليّنا أن " نخترنا " من الماضي ما يوائم حاجات العصر . وكأننا إرادة مجردة فاعلة خارقة معتمدة . ويرى في أسس علم الكلام الأثري صيغاً نظرية لسلطة سياسية استبدادية ، كما يرى في القول بأن العقل لا يستقل بنفسه دعوى أقيمت لممكن غيرها تأويل النصوص لصالح السلطة دوماً معيار عقلي واحد وشامل ومطرف . كما يرى الدكتور حنفي في علوم السيرة اعتماداً على بعض الأحاديث الضعيفة " وربما تحت تأثير أفاط دينية سابقة تتعلق بحياة الأنبياء . مثل .. الصعود إلى السماء .. لقد درجت علوم السيرة على أن تقرأ أفعال الماضي وتدخل على النهي ضروب البطولة ونسج الخيال " (ص ٢٦) .

يخضع الدكتور حنفي التراث لنقد عقلي وتاريخي . ويستخلص منه أمراً يراه إيجابية لدى المعتزلة تتعلق بالحرية . وأموراً قهفية أساسية تختص بالمصالح الدنيوية . ويرى في هذه الأمور وأشباهها عناوين التقدم " وصياغة

التراث بلبغة العصر " .

أرى التاريخ في هذا كله ١٩ . لا تاريخية إلا في النظر للماضي : أما الحاضر ، فإن الدكتور حنفي يراه استمراراً لما مضى ، استمراراً مرسلأ لا مأل له . على ذلك ، فإن الإسلاميين سيكونون أول من سيحلل دمه لمسائه بأمر يرونها مقدسة . أما التقدميون على مشاربهم ، فهم ولو توافقوا مع الدكتور حنفي في تحديد الرسائل ، إلا أنهم سيتحفظون على لا تاريخية نظرتهم للحاضر ، وعلى محاولته " تحذيبه " في الماضي على أساس يعتمد الترابيا ضوياً أساسياً ، بدلاً من وقائع التاريخ . ليس من شك في أن عقل الدكتور حنفي عقل عربي ، ولكن هذا لا يتوافق مع مرجعيته الرمزية والاسلامية . والاجتماعية ، فهذه إسلامية . على ذلك ، فإن في رفض الدكتور حنفي الاعتراف بمهتمة التغرب إن ابتغينا التقويم بنقد الحاضر والماضي بالاعتماد على المكتسبات العقلية للبشرية التي كسان الغربيين رواها في القرون الأخيرة ، شأن لايت بصله للولاءات العقلية الفعلية التي لؤلؤنا . بل هي تتبع من خارج ، وهذا الخارج هو الناحية الاجتماعية - الثقافية التي يرونها وكأن مجتمعاتنا لم تتحول ، وكأننا أحرار في أن تقتصر في ما نأخذ عن الغرب على ما يريد الدكتور حنفي . المكاسب التقنية بالمعنى الأعم . ينسج الدكتور حنفي موقفه هذا على الصرورة التي فعلها جمال الدين الأفغاني . ولكن التغرب أن الدعوى الفكرية لمسامحته يستعيد المحاولة لإعلامية الإسلامية للسيد سيد أحمد خان : وهو نفس السيد الذي هاجمه جمال الدين الأفغاني بعنف بالغ بدعوى " التيشريه " .

لا نرى في هذا كما يرى الدكتور حنفي تجمعاً بين تبارين ، بل محاولة الجميع بين متنافرين .

يجرد استخدام بعض الآيات القرآنية في حديثه الذي يجعل فيه كل المثقفين "حائثين"، وكل الحداثيين "أغياراً"، وكل الأغيار "كفرة وملاحدة" أو - على الأقل - مروجين للكفر والإلحاد .

* *

وصعب ، في الحقيقة ، تجاهل هذا الكتاب لعدة اعتبارات : فبجانب أنه يكشف عن الكيفية التي يفكر بها بعض المتعصبين ، يتطرق ، للإسلام ، وبجانب أنه يتعرض ، بمحاولة الهدم ، لمعظم الإنجازات الإبداعية والثقافية المعاصرة في الوطن العربي .. فإنه ، أيضاً ، يحتاج مجرد كونه كتاباً قد طبع ضمن كتب أخرى تطبع وترد دون أن ينتبه إليها أحد . فهناك تسجيلات صوتية ، في شريطين ، وتتضمن معظم ما ورد بهذا الكتاب ، يتم توزيعها - سراً - وعن طريق البريد غالباً - داخل المملكة العربية السعودية (١) ، مما يشير إلى أن رسالة الكتاب تتجاوز - إعلامياً - عدد الذين يمكن أن يتلقوه عن طريق القراءة .

* *

ولسنا ، هنا ، بمعرض مناقشة هذا الكتاب ، الذي لابدح لتأريته - في الحقيقة - أية فرصة حقيقية لأية مناقشة حقيقية .. وإذا يمكن أن نكتفي بالإشارة إلى أن المنهج الذي اعتمدته واضع الكتاب في التوصل إلى كفر وإلحاد كل من يتهمهم بذلك ، هو منهج يتجاهل كل القوانين والبداهيات التي ترتبط بأي نقاش لعملي إبداعي ، فمن التعامل الجزئي مع بعض الأدبيات الشعرية وعبارات التصريح الأخرى وإغفال السياق الذي وردت فيه ، إلى الاعتماد الأساسي على أخبار وأقارب وتقولات حول المبدع أو المثقف لا علاقة لها بالسل الإبداعي أو الثقافي ولا يمكن التأكد من مصدرها ، إلى عدم التمييز بين صوت الشاعر والصوت

الحداثة في ميزان الإسلام

(هجر للطباعة والنشر - مصر - ١٩٨٨)

تأليف : عوض بن محمد القرني

تقديم : الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز

عرض : ح . ح

يشير

هذا الكتاب دهشة قارئه ، لكثرة ما استطاع أن يجمع من أسماء المبدعين ومثقفين ومفكرين عرب وغير عرب ، وأن يضعهم في سلة واحدة هائلة ، هي سلة " الحداثة " . ويشير هذا الكتاب عجب قارئه : لتلك الرواية - الغربية - التي حاول واضع الكتاب أن يفرضا لجعل من مجرد التعامل مع أعمال كل هؤلاء المبدعين والمفكرين والمثقفين جريمة بشعة . ويشير هذا الكتاب ضيق - وربما أيضاً - غضب - قارئه : لكثرة والإلحاد " التي يشهرها واضع الكتاب ، بسهولة وبلا ترع ، ضد كل من لم يلتزم بحدود فهمه هو للإيمان ، والكيفية التي ينشئ لهذا الإيمان أن يتجلى بها - كما يرى - في عمل إبداعي أو ثقافي .

وهذا الكتاب - أولاً - باستهدافه البعيد ، يحاول أن يستعيد عصور محاكم التفتيش ، الأوروبية ، على ساحة القسوس المشربين في الوطن العربي . وهذا الكتاب - ثانياً - منهجه المتخبط ، يقدم صورة للكيفية التي يفكر بها بعض المتعصبين ، لفهم معين للإسلام ، في قضايا الإيمان والثقافة ، فيسيئون للإبداع وللثقافة وللإسلام نفسه . وهذا الكتاب - ثالثاً - بأحكامه وتعبيراته غير الأخلاقية ، أحياناً ، (والتي لن نتوقف عندها في هذا العرض) يسعى إلى أن يخلق طريقاً نحو حصن من المهارات والسياسات والسباب الشهادل ، ، يستحيل أن يقام معها أي نقاش ديني أو ثقافي . وهذا الكتاب وإبعاً وأخيراً - بتراجعه عن الإنجازات الثقافية والنقدية التي توصل إليها كثير من المثقفين والنقاد العرب

* *

ولا يفهم واضع هذا الكتاب - الذي يعرض " للحداثة في ميزان الإسلام " - مصطلح " الحداثة " بشكل مغلوط (إذ يضع التمييز له جنباً إلى جنب مع المهاجرين له) . فحسب .. وإذا أيضاً يستمد ميزاته - هو - الخاص للإسلام ، فلا يرى ما تنطوي عليه قيم الإسلام من سحابة ، ومن حث على طلب المعرفة والعلم ، ومن الالتزام الأخلاقي في محاربة الآخرين والأمانة في تأويل كلامهم ، ويكتفي - في هذا الميزان -

الشعرى فى قصيدة ما ، بل وعدم التمييز بين صوت الشاعر وصوت شخصية مسرحية ما فى عمل مسرحى شعرى .. إلخ . وليس بإمكاننا هنا - فى هذا الحيز وفى هذا المجال - أن تقدم نصوصاً أخرى - لنفس " التهمين " بالكتاب - يمكن أن تكون متواترة لاجتماعات النصوص التى بنى عليها واضع الكتاب استنتاجاته أو حكمه ، بكفر وإحاد كل هؤلاء .. ونكتفى هنا بعرض الكتاب الذى صدر بتقديم لـ " مساحة الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز - الرئيس العام لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد " بالملكة العربية السعودية .

فى بداية الكتاب يشير واضعه إلى أن من الأفكار التى ابتليت بها هذه الأمة مذهب جديد يسمى لهدم كل موروث ، والنقض على كل قديم ، والتصدع على الأخلاق والقيم والمعتقدات ، وأن هذا المذهب " أطلق عليه كنهانة وسدنة أصنامه اسم الحداثة " . ويعرض واضع الكتاب للأسباب التى دعت إلى الكتابة فى هذا الموضوع ، فيشير إلى أنه - يكتبه هنا - إما بدافع عن الإسلام ، ويحل دون تدمير قيمه ، ويؤكد على أن الصراع مع الحداثة - أولاً وأخيراً - صراع عقائدى بحث ، وعلى أنه لا ينطلق فى كتابه من منطق الحمار مع الحداثة حراً أديها ، بل من منطق الخلاف مع الحداثيين على مستوى المطلقات الفكرية المعنادية والمعاني التى يدافعون عنها ويدعون إليها ، وأخيراً يؤكد على أنه سوف يحاسبهم إلى الدين ، وإلى الدين فقط ، فهو وحده مرجعه وميزانه ومعياره . وأشير أيضاً بوضوح واضع الكتاب إلى أنه سوف يناقش ، بالدرجة الأولى ، " الحداثة المحلية " - داخل السعودية - ولن يتناول ما هو خارجها إلا بما يحق هدفاً ما متعلقاً بتناول هذه الحداثة المحلية .

* المجلد الثانى

للحداثة

تحت هذا العنوان يؤكد واضع الكتاب على الأصل الغربى لنشأة الحداثة ، ثم انتقلها - إلى بلاد المسلمين - ، ويقول إن الحداثيين العرب حاولوا أن يجعلوا الحداثة جفراً من التاريخ الإسلامى ، " فما أسفهم إلا من كان على شاكلتهم من كل ملحد أو فاسق أو ماجن مثل : الخلاج ، وابن عربى ، وشار ، وأبى نواس ، وابن الروادى ، والمعرى ، والقرامطة ، وثوبان الزنج " ، وإن الحداثيين العرب هم مجرد نقلة لفكر أسس الحداثة فى الغرب مثل : إلبورت ، ويوندر ، وويلكه ، ولوركا ، ونيرودا ، وبارت ، وماركيز : " إلى آخر القائسة المحيطة التى اضطرنا حداثيون إلى قراءتها سيرة أطلها الفاسدة ، وانتاجها الذى حوى حثالة ما وصل إليه فكر البشر " (كذا) . ويقدم واضع الكتاب بعض الاقتطاعات الاستشهادية من نصوص كل من الدكتور غالى شكرى ، وجبرا إبراهيم جبرا ، والدكتور محمد برادة ، للتأكيد على العلاقة بين الحداثة العربية والحداثة الغربية .

* لمحة موجزة عن تاريخ

الحداثة فى الغرب

وير واضع الكتاب على تاريخ الحداثة الغربية منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادى على يدى بودلير ، ويبلغ إلى أن الحداثة هى إفراز للفكر الغربى والمدنية الغربية التى قطعت صلتها بالدين منذ بداية القرن الخامس عشر الميلادى ، كما ير على بعض المذاهب الفكرية فى الغرب ، مثل الكلاسيكية ، والرومانسية ، والمذهب البرناسى ، ثم الواقعية التى تطورت - كما يقول - إلى الرمزية التى كانت الخطوة الأخيرة قبل الحداثة . ويتوقف عند بعض الأسماء الشهيرة فى بعض هذه المدارس ، وخصوصاً بودلير . قاصراً

وقفته عند بعض الجوانب المتعلقة بسيرة حياته ، مردداً الأقوال حول أنه " شيطان من طراز خاص " ، ثم مستعرضاً بعض الأسماء ، بعد بودلير ، مثل مالارميه وبول فاليرى ، و " الأمريكى اليهودى عزرا باوند " ، والإنجليزى توماس اليوت ، ويقول إن هؤلاء تأثرت بهم الموجات الأولى من الحداثيين العرب ، مثل : السياب ، ونازك الملائكة ، وحادى ، وأدونيس ، ثم يقول إن الحداثة وصلت رحلتها عنفماً " قادها محصورة من الشيوعيين مثل : نيرودا و لوركا ، وأراجون ، وناظم حكمت ، وفتشكو ، أو من الوجوديين مثل : ساور ، وعشيقته اليهى (كذا) سبون دى بوفور ، وألبير كامو " .

ويستشهد واضع الكتاب بنص لأدونيس حول أن " مبدأ الحداثة هو الصراع بين النظام القائم على السلفية ، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام " ، ويدون مناسبة أو علاقة حقيقية ببقايا الحديث بهايم " الداروينية " التى صاغ نظرياتها " داروين اليهودى رهب المحافل الماسونية وابن الصهيونية وأثلرجيا المنكرة للرحى وكل ما يترتب عليه من أديان وشرائع " .

ويراضع واضع الكتاب لانتقال " وباء الحداثة " إلى ديار العرب على أيدي المثمنين فكرها " ، فيشير إلى مرحلة أولى فى الحداثة العربية بدأت بالنيل من بعض مفاهيم الدين والتشكيك فى مصادره (يشير هنا إلى أسماء : طه حسين ، وسلامة موسى ، ولطفى السيد ، وعلى عبد الرازق ، ولطفى الخريلى (كذا) ، وساطع الحصرى ، وشبلى شميل ، وجبري زيدان ، وقسطنطين زريق) ، كما يشير إلى مرحلة ثانية سميت بالأدب الواقعى الاشتراكى أو الشيوعى وبدأت فى الخمسينيات الميلادية " سلامة موسى (كذا) ، وليس عوض ،

الكتاب بأقوال أخرى وودت في مقابلات صحفية مع كتاب وأدباء سعوديين حول دور الأدب ، يخلص منها جميعاً إلى ما يلي :

١ - أن الحداثيين يسرون في خط معاكس ومغاير ومناقض لما في مجتمعنا من قيم إسلامية وقيم إيمانية .

٢ - أنهم في حيرة من أمرهم : كيف يمكنهم تغيير هذه القيم الأساسية في المجتمع وتحاولها وتغلبها إلى ما يروونه من قيم أخرى .

٣ - أنهم لا يسمون لتجاوز بعض الأمور الهامشية ، بل إنها حقائق وسمات لدى المجتمع المسلم .

٤ - أن للحداثيين انحيازاً وتطلعات ، إلى أن يأتي اليوم الذي يتأدون فيه بكل أفكارهم علناً وصراحة .

وفي هذا السياق يعرض واضح الكتاب لانتقادات ونصوص من كل من : أحمد عائل الفقيه ، إبراهيم غلوم ، سعيد السريحي ، فهد العتيق ، علي السبيتي ، عبد العزيز المغالغ ، المنصف المرغضي ، خالد المحاميد ، عبد الرؤوف الفزال ، ماجد يوسف ، نهاد الحناك ، محاد الصباح ، محمد العلي ، سعد البازغي ، عالي القرشي ، عثمان الصيبي ، عبد الله الصبيحان ، فايز أبا ، الدكتور أحمد الشيوخ .

" بعض مواقف الحداثيين لدينا من الإسلام وقيمه "

وعرض واضح الكتاب لما يراه من مواقف عديد من المثقفين السعوديين من الإسلام ، ويقول إن في أقوال هؤلاء وكتاباتهم " من الحرب لدين الله الكثير " . ويشير إلى قصيدة لمحمد البشبي ، وآخرى لمحمد جبر الحمري ، وإلى نص لمحمد العلي ، وآخر لمحمد الصريان ، وثالث لمحمد الله الأزيد ، ورابع لمحمد السريحي ، وخامس لفوزية أبو خالد ، وهو - في كل هذه الإشارات - يحاسب القناعات والنصوص محاسبة تغفل ، من ناحية ، منطق الكتابة

عن واقع الأمة الفكرية ، وماضيتها العلي والحقلي والأدبي ، بالإضافة إلى أن غموضهم فيه من الرموز الوثنية والإشارات الإلهادية ما يفك طلاسم تلك الرموز أمام الباحث ، ويعد له وجهة أهلها وغايتهم في الحياة "

" الحداثة منهج فكري يسعى لتغيير الحياة "

تحت هذا العنوان يبحث واضح الكتاب في أمرين :

الأول : ما يسميه بدعوى أهل الحداثة أن الأدب يجب أن ينظر إليه من الناحية الشكلية والفنية فقط ، بغض النظر عما يدور إليه ذلك الأدب من أفكار .

والثاني : أن هذه الدعوى ليست صحيحة ، بل إنهم أصحاب فكر تغيير - كما يقول - يسعى لتغيير الحياة وفق أسس محددة ومنهج منضبطة ، وموفقها من الإسلام محمد سلفاً " .

في الأمر الأول - يستشهد واضح الكتاب باستشهادات من عبد الله الغداسي (من كتابه " الخطبة والتكفير ") تركز على أهمية تناول هذه الاستشهادات بأن " هذه دعوى يدعيها كثير من الحداثيين " وأنها مرفوضة عقيدة وديناً " .

وفي الأمر الثاني : يستشهد واضح الكتاب بتحقيق صفحي منشود عن نقود " الحداثة والتجربة الشعرية في الخليج " التي شارك فيها مبدعون ومبدعات من السعودية ، وكان من الآراء التي طرحت في تلك النقود ما يشير لملاحة الأدب بالتغيير والصدام مع رموز التخلف (هنا ، وفي مواضع أخرى عديدة بالكتاب ، يتصغر واضعه على أن الشاعرة فوزية أبو خالد - ثم خديجة العمري - قد نشرت لها صورة تلقى قصائدها بدون أن ترتدى الحجاب !) . كما يستشهد واضح

وأثور المداوي ، ومحمود أمين العالم ، وحسين مروة ، وغائب طعمة ، ويدل شاكر السياب ، وعبد الوهاب البياتي ، ويولد الحيدري ، وجبرا إبراهيم جبرا ، ومحمود درويش ، ومعين بيسر ، وسميح القاسم ، توفيق زياد ، وأدونيس - الذي يسميه بـ " الشيطان الأكبر " - ويقول إنه قد رافق هذا التيار الاشتراكي تيار يأخذ بالفكر الرجوعي (يوسف الخال ، خليل حاوي) ، وإن هناك الكثير من الأسماء التي كانت تجري في أحد مضامير الحداثة : سعيد عقل ، عبد الرحمن الشراوي ، محمد عفيفي ، مطر ، أحمد عبد المعطي حجازي ، صلاح عبد الصبور . وقد انتشر التلاميذ لهؤلاء ، وأولئك ، كما يؤكد واضح الكتاب " حتى وصل صافقتنا - يقصد الصحافة السعودية - إلى اليماء الفكرية ، أو الثلوث الفكرية " . وهكذا يفتتح واضح الكتاب حديثه عما يسميه بـ " جذور الحداثة التاريخية والحياة العفة التي سقت بذرتها الحبيبة " .

" الفروض فسي أدب الحداثة والغاية منه "

يعرض واضح هذا الكتاب لظاهرة الفروض في كتابات بعض المبدعين السعوديين ، مثل عبد الله الصبيحان ، وعلي البشبي ، وهاشم الجعدلي ، ومحمد الشبيبي ، ورجاء العالم ، ومحمد الحمري ، وخديجة العمري ، ويستشهد بأقوال لسعيد السريحي حول هذه الظاهرة . وفي هذا العرض يشير واضح الكتاب إلى بعض عناوين لقصائد وقصص ، ومقاطع منها ، مؤكداً على غموض هذه العناوين والمقاطع ، وتأثرها بالرموز الوثنية (يستشهد هنا بذكر ششون ، وبلقيس ، وشهزاد !) وعلى أن من أهداف هذا الفروض كسر الإحاط العام للغة العربية ومحاولة تعظيمها " من أجل إبعاد الأمة عما نزل بهذه اللغة من وحى " و " إنشاء وإيجاد واقع فكري جديد ، منفصل ومقطوع

الشعرية ، وتفغل - من ناحية أخرى - السياق المتكامل الذي وردت فيه النصوص ، كما أنه ، من جانب آخر ، يرى في الدعوة لدراسة الأدب الشعبي دراسة علمية والاحتكام به نوعاً من محاربة الإسلام !

" بعض رموز الحداثة العربية وأرتباط الحداثة المحلية بهم "

يتوقف واضح الكتاب ، تحت هذا العنوان ، عند من يرى أنهم رموز وقادة وأُسوة للحدائث السعوديين ، فيشير إلى بعض الأسماء العربية التي تمت الإشارة إليها - في الصحف والمجلات السعودية - بإشارات من التفاء والتعجيل ، من استكتابهم ، إلى نشر أخبار إنتاجهم ، إلى نشر الدراسات عنهم . ومن هؤلاء : الشاعر عبد العزيز المقالح ، والشاعر عبد الوهاب البهاني ، والشاعر محمود درويش ، والشاعر والناقد علي أحمد سعيد (أدونيس) ، والشاعر صلاح عبد الصبور . وهو - هنا - مع إشارات سريعة لبعض أبيات متفرقة ، ومتنوعة من سياقها ، من بين قصائد هؤلاء الشعراء ، مركزاً على ما يراه في هذه الأبيات من خروج عن الإسلام ، يكاد يقتصر - أيضاً - على رصد أخبار هؤلاء الشعراء في الصحف والمجلات السعودية ، متصراً أن قارته متفق معه على بدهية أن المستولين عن نشر هذه الأخبار هم فكرة أو ناقلون للفكر . وأيضاً ، في هذا السياق ، لا ينسى واضح الكتاب أن يشير إلى أسماء عربية أخرى ، مثل الشاعر

حامش :

(١) نشرت مجلة (الناقد) تقريراً كاملاً لهذين الشريطين . وهذا ، تقريباً ، يشكلان ما يكاد يكون صورة سرية نصية للكتاب ، فيما عدا مقدمة ذات طابع ديني ، وجزء قصير يتناول

سعدى يوسف ، والفكر حسين صوية ، والفكر عبد الله العروى ، والفكر محمد عابد الجابري ، وأيضاً الفكر الدكتور فؤاد زكريا الذي يسميه واضح الكتاب " فيلسوف العلمانية في مصر " . بل إن واضح الكتاب ، في حى رصد الأسماء المتهمة بالكفر لديه ، يشير إشارة اتهام إلى صحيفة " عكاظ " لأنها نشرت حديثاً تضمن إشادة بالشاعر الهندي طاغور !

كذلك تشمل الأخبار المتهمة لدى واضح الكتاب أسماء مثل : صنع الله إبراهيم ، جمال الفيضاني ، عبد الرحمن منيف ، يوسف القعيد ، عبد الرحمن الرحيمى ، حنا مينا ، محمد الماغوط ، عبد العزيز المشري ، فسان كنفاني ، غادة السمان ، أمل دنقل : " وغيرهم من شياطين الحداثة والإلحاد " .

" أساليب الحدائث في نشر أفكارهم "

تحت هذا العنوان يحصر واضح الكتاب وسائل وأساليب الحدائث - داخل السعودية - من أجل أن يوجدوا لهم تياراً خاصاً ، في تسع وسائل :

١ - السيطرة على الملاحق الأدبية والثقافية في أغلب الصحف ، وتوجيهها كخدمة فكرهم ومناوأة ومحاربة غيرهم .

٢ - التغلغل في الأندية الأدبية من أجل توجيه نشاطها كخدمة الحداثة وأهدافها .

٣ - إفراد صفحات لكتابة القراء ، خاصة الشباب ، ومن خلالها يتم

اكتشاف أصحاب الميول الحداثية .

٤ - نشر " الإرهاب الفكرى ضد مخالفيهم وأتباعهم بشتى التهم والنحوت " .

٥ - إقامة الندوات والأمسيات الشعرية والقصصية والتفدية والمسرحية في طول البلاد وعرضها .

٦ - الدفع برؤوسهم للمشاركة في المهرجانات الدولية ، مثل مهرجان " جرش " بالأردن ، و " المبدع " بالعراق ، و " أصيلة " بالمغرب .

٧ - استكتاب رؤوسهم الفكرية من خارج البلاد ، واستقدامهم للمشاركة في الأمسيات .

٨ - " التفرير بالشباب " الواقع تحت حفظ الهجر الضاري من أعداء الأمة في شتى الميادين ، والقدح في أذهان الشباب بأن أدهم وفكرهم هو المنفذ من المأسى .

٩ - المرحلة في الإعلان عن أفكارهم ، بحيث يبدؤون بما لا يثير الناس عليهم .

" بما قيل في الحداثة "

وتحت هذا العنوان ، الأخير ، يعرض واضح الكتاب بعض أقوال من " وقفوا في وجه الحداثة " ، مثل محمد المجرى ، وصالح العوض ، وشاكر شكري ، وعبد الله الجفري ، وعبد الله سلمان : " الكاتب من ضلالة الحداثة " ، وسهيلة زين العابدين ، وعبد الله بن خريس ، والأمير عبد الله الفيصل ، وعيسى خليل . إلخ . ويكتفى واضح الكتاب بعرض أقوال هؤلاء ، دون تعليق عليها ، وإن كان يشهد بمثلها ، بالطبع !

للملاحدة " ومقترفي القنارات " منها : توليف الحكم ورفاعة الطوطاوي " ١ " .

راجع نصوص الشريطين في مجلة (الناقد) - العدد الأول - تموز (يوليو) ١٩٨٨ .

تنظيم الجهاد

هل هو البديل الإسلامي في مصر

كتاب الحرية - العدد ١٨ - ١٩٨٨ .

تأليف : نعمة الله جنيته

عرض وتعليق : جمال الشراوى

السبعينيات

كانت هسى سنوات الذروة بالنسبة لفكرة " البديل " الإسلامى فى مصر . هذا " البديل " الذى اتسم بأقصى درجات " الحركية " واتخذ من " الانتحارية " أسلوباً لتأكيد ذاته ، وتحقيق أهدافه . وقد انخرطت فى تيار البديل الإسلامى مجموعة من الجماعات : الإخوان المسلمون ، التكفير والهجرة ، الفنية العسكرية ، ثم تنظيم الجهاد . ولأن الحاجة اعتبرت تنظيم " الجهاد " هو " البديل الأكثر جدية وقوة " من بين الجماعات التى تنخرط فى التيار الإسلامى .. فقد عنيت بدراسته : فكراً وتنظيماً ، وأسلوب عمل .

وهكذا قضى الأستاذة نعمة الله جنيته فى دراسة تنظيم الجهاد ، مقدمة لهذه الدراسة بعرض خبرتها الذاتية فى الاحتكاك بعناصر هذا التنظيم ، من خلال الاتصال ببعض قياداته ، وحضور لقاءات خاصة " للأخوات " عضوات التنظيم ، أو اللاتى يجرى إعدادهن لكى يصبحن عضوات . وقد قدمت الباحثة فى الصفحات التى تناولت فيها هذه التجربة الكثير من المعلومات ذات الدلالة الهامة فى مجال دراسة أساليب عمل هذا التنظيم ، وأيضاً الوقائع التى لا تغلظ من طرافة .

ومع هذا كان كتيب " الفريضة الغائبة " ، لمحمد عبد السلام فرج ، مؤسس تنظيم الجهاد ، هو دستور هذا التنظيم ، بالأساس الفكرى الذى يظل من حته .

وهذه " الجهاد " الواجب التحقيق ، الذى يتعين على كل مسلم أن يعمل من أجله ، هو إقامة نظام اجتماعى سياسى حق ، قائم على الشريعة

جوهر فكر تنظيم الجهاد - كما يسمده الباحثة - هو قضية " الجهاد " ، والأهمية الخاصة التى يحتلها هذه القضية فى فهمهم للدين والتدين . فالجهاد ليس

الإسلامية ، أو حكم الله فى الأرض (الحاكمية) . وكما يقول محمد عبد السلام فرج فى الفريضة الغائبة ، " فقد أجمع المسلمون على فريضة إقامة الخلافة الإسلامية . وإعلان الخلافة يعتمد على وجود الثورة وهى الدولة الإسلامية . ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية . فعلى كل مسلم السعى لإعادة الخلافة بعد لكلا يقع تحت طائلة الحديث . والمقصود بالبيعة بيعة الخلافة " .

وهم يرون أن " الأحكام التى تعلمو المسلمون اليوم هى أحكام الكفر ، بل هى قوانين وضعها كفار وسروراء عليها المسلمون . ويقول الله سبحانه وتعالى فى سورة المائدة : (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) . فيعد ذهاب الخلافة نهائياً عام ١٩٢٤ ، واتساع أحكام الإسلام كلها واستبدالها بأحكام وضعها الكفار ، أصبحت حالتهم هى نفس حالة التتار كما ثبت فى تفسير ابن كثير لقوله سبحانه وتعالى فى سورة المائدة : (أنحكم الجاهلية بغربن ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون) .

هذه الرؤية يشترك فيها تنظيم الجهاد ، مع جماعة التكفير والهجرة ، ومجموعة الفنية العسكرية .. فهم جميعاً يتفقون فى أن المجتمعات الإسلامية القائمة هى دار كفر وليست دار إسلام .. لكن الجهاد يختلف عن الجاهليين الآخرين ، فى أنه بينما ينسحب الحكم بالكفر عند " التكفير والهجرة " و " الفنية العسكرية " على المجتمع ككل .. فإن الجهاد يكتفى بتكفير الحكام وحدهم . يقول محمد عبد السلام فرج فى تحقيقات النيابة إن واقعته لتشكيل التنظيم هو " تفسير مجتصع ساد فيه الفساد والسرقة والاختلاس والرشوة وبيع النساء " . وإن " هذا

الوضع ناشئ عن المثل السيئ للشعب الذي تقتل في حكامهم وصورة معينة في المجتمع . إن الناس في مصر بسطاء وبحرين العيش بصورة طيبة ، ومن هنا يلجأون إلى تقليد حكامهم والرجال المحبطين بهم . هل يمكن أن نلومهم ؟ أليس الأوفى أن نتعامل مع جذور المشكلة .. وهي الطبقة الحاكمة الفاسدة ؟ "

ويقول محمد عبد السلام فرج فسي " الفريضة الغائبة " : " إن بعض حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام ، تروا على موائد الاستعمار سراء الصليبيين أو الشيوعية أو الصهيونية . فهم لا يهتمون من الإسلام إلا الأسماء (وإن صلى وصام وادعى أنه مسلم) .. "

ويستطرد مؤسس تنظيم الجهاد في إرساء قواعده حركته ، وثرير أساليب تنظيمه .. فيقول : " وقد استقرت السنة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة ، منها أن المرتد يقتل بكل حال ، وتضرب عليه جنة ولا تعد له ذمة بخلاف الكافر الأصلي ، ومنها أن المرتد يقتل وإن كان عاجزاً عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء .. والمرتد لا يرض ولا يناكح ولا تؤكل ذميته بخلاف الكافر الأصلي .. فالردة من أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين .. "

ومن كل هذه المنطلقات الحديثة ، يتدفق مفكر الجهاد نحو جره معتقده : " فإن الجهاد في سبيل الله بالارغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين فقد أهمله علماء العصر ونجاهاؤه بالارغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورثع صرح الإسلام من جديد .. "

لكن ما الذي يعنيه الجهاد .. عند مفكر تنظيم الجهاد ؟

يقول محمد عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة : " وألقى لاشك فيه أن طراغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف .. "

أي أن الجهاد لديهم له معنى واحداً وحيداً ، هو القتال ..

وإذا كان الجهاد - أي القتال - ضرورة ، وفريضة ، في مواجهة الحكام ، فإن الحاجة تسجل أن أعضاء تنظيم الجهاد " لا يفتشون اليهود على الإطلاق ، ويعتبرونهم الأعداء الأثمين للأمة الإسلامية . وقد تم تنحية فكرة أن اليهود من أهل الكتاب جانباً ، ذلك أن المجتمع والأمة في مناخ أزمة ، فسي " دار حرب " ..

" وأما المسيحيون فينظر إليهم باعتبارهم امتداداً للمؤامرة الصليبية التاريخية على الإسلام " ..

" وأما الأزهر والمؤسسات الدينية الأخرى فقد فقدت الفعالية بسبب سيطرة الحكومة عليه وعلى تلمذات المؤسسات " .. وأصبح العلماء الكبار " قلوبهم منكوسة غير قابلة للحق " ..

على ضوء ذلك يحدد تنظيم الجهاد استراتيجيته .

تقول الاستاذة نعمة الله جنينة : كانت الاستراتيجية العامة لتنظيم الجهاد تتمثل في تدريب عدد من الأفراد على فنون القتال حتى يكونوا مستعدين عندما يهين الوقت للسيطرة على المواقع الاستراتيجية واغتيال الرئيس وأعضاء معينين من العاملين معه وشخصيات

عامة أخرى ، وبالتالي إعطاء إشارة البدء للثورة الشعبية الآتية . ومن الشخصيات العامة التي احتلت الباحة بذكر أسباب اهتمام تنظيم الجهاد باغتيالها ، خالد محيي الدين الأمين العام لحزب النجعة الوطني التقدمي الوطني " لأن في استطاعته .. كما جاء بأقوال عبود الزمر واضع الاستراتيجية - في اللحظة الحاسمة . استخدام نفوذه وقدراته التنظيمية لاعتراض خطة التنظيم لإشمال ثورة إسلامية " .

وكانت خاتمة المطاف بالنسبة للخطبة ، كما استخلصت الباحثة من ملفات القضية : إنشاء مجلس العلماء من رجال الدين ، ومجلس استشاري (مجلس شورى) يتولى مهمة قيادة البلاد . وتضيف : وليس هناك ما يدل ، رغم كل ذلك ، على أن التنظيم كان لديه برنامج معين لتطبيقه في حالة وصوله إلى السلطة .

ولتنفيذ الخطة كلف عبود الزمر العديد من الأعضاء بهمة جمع المعلومات عن أماكن وجود وعادات الأعداء المقصود اغتيالها . وقد تم العثور على خطة لمنى الإذاعة والتلفزيون مع التنظيم ، وكان مقراً أن يُلغى من المنى بيان قيام " الثورة الإسلامية " .

ولأن العنف جزء لا يتجزأ من أسلوب عمل التنظيم ، فقد تم جمع أنواع مختلفة من الأسلحة والمفرقات ، كما تم تصنيع بعضها . وتم تدريب الأعضاء على استخدام السلاح وكيفية الاستيلاء على المواقع الاستراتيجية والسيطرة عليها . كما جرى تدريبهم على طرق الهجوم وتصب الكمان ، فضلاً عن قيادة السيارات والمراجعات البخارية .

واعتمد التنظيم في تمويل نشاطه في

ضمهم قرار الاتهام في قضية التنظيم :

* أن الطلاب كانوا أكبر الفئات عددياً ، وأن أقل عدد من الأعضاء كان من الفلاحين .

* أن غالبية العضوية من الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين ٢٠ و ٣٥ سنة .

* ومن حيث الانتماء الطبقي فقد كانوا يتمتعون أساساً للطبقة الوسطى الدنيا (البرجوازية الصغيرة) ، ومعظمهم من الريف أو المدن الصغيرة ، والمناطق التي تعاني أكثر من غيرها من آثار التضخم المثيرة لعدم الاستقرار ، وفي وحدات سكنية أقل من المستوى المتعارف عليه .. وفي الجداول التي ألحقها الباحثة بدراساتها تذكر بعض التفاصيل .. فتوزع أعضاء التنظيم طبقاً للمهنة بشير إلى ٤٤,٥٥ ٪ طلبة - ٢٤,٧٥ ٪ أصحاب مهن - ١٤,٨٥ ٪ عمال - ٥,٩٤ ٪ أصحاب مكتبات - ٣,٩٦ ٪ شرطة وجيش - ١,٩٨ ٪ لفلاحين - ٣,٩٦ ٪ عاطلون .

وحسب العمر : ٨,٩١ ٪ تحت العشرين - ٤١,٥٨ ٪ بين ٢٠ و ٣٥ سنة - ٣٤,٦٥ ٪ بين ٣٥ و ٤٩ سنة - ١٤,٨٥ ٪ ٣٠ سنة فأكثر .

في النهاية تسجل الأستاذة نعمة الله جنبنة أن حركة الجهاد سجلت تراجعاً عاماً في السنوات التالية لعام ١٩٨١ . لكنها تؤكد في نفس الوقت أن التيار الإسلامي يشكل عام جزء من حركة الاعتراض في المجتمع المصري .. ومن ثم ، " فإنه من المهم أن يكون واضحاً لكل من يردد مقولة وقف التيار المؤيد لبلبل إسلامي في مصر أن هذا التيار هو جزء من عملية تغيير اجتماعي ، يمكن نظرياً تحويل مساره ولكن من الصعب إيقافه . وإضافة إلى ذلك فإنه

إلى زوج شقيقته عبود عبد اللطيف الزمر ، وكان في الثلاثين من عمره ، ويحمل رتبة رائد في المخابرات الحربية ، والذي أصبح المخطط الاستراتيجي لتنظيم الجهاد .

ومع تنامي العضوية ، تشكلت هيئات التنظيم القيادية : مجلس الشورى الذي يعد القيادة العليا للتنظيم ، وتتفرع عنه ثلاث لجان : لجنة الإعداد - لجنة الدعوة - اللجنة الاقتصادية . ورأس كل لجنة من هذه اللجان أحد أعضاء مجلس الشورى .

وأصبح لتنظيم الجهاد تشكيلات بعدد من المحافظات . ولكل تشكيل أمير . وصار محمد عبد السلام فرج أميراً للقاهرة والجيزة ، بينما عين ٨ أمراء آخرون على ٤ محافظات أخرى . واستأثر الصعيد بعدد أكبر من الأمراء ، فكان للنميا أميران ، وكذلك قلنا . أما أسيرط فكان نصيبها ثلاثة أمراء . وهو ما يعكس تركيز العضوية والنشاط في محافظات الصعيد المذكورة ..

واعتمد تنظيم الجهاد في تجنيد أعضائه على ذات الأساليب التي اتبعتها جماعة التكفير والهجرة ومجموعة الفنية العسكرية : القرابة - الصداقة - أماكن العبادة . وكان شرط العضوية عموماً أن يكون المرشح " أخاً مسلماً صالحاً وملتزماً " . أما المهام الخاصة فكانت من اختصاص الأعضاء الذين تم اختيارهم فكرياً بدقة ، ونالوا تدريباً خاصاً ..

وكان لأعضاء تنظيم الجهاد أساءة حركية . كإجراء احتياطي في مراجعة متابعة أجهزة الأمن .

أجرت الباحثة دراسة تشرحية للحالة الاجتماعية لعضوية تنظيم الجهاد ، واستنتجت من خلال دراسة أوضاع ٣٠٢

البداية على التبرعات وعائدات المشروعات التي أقامها أو ساهم فيها .. وعندما تزايدت احتياجاته المادية ، لجأ إلى مهاجمة معال الجهورات التي يملكها مسيحيون .

وقبل السادس من أكتوبر ١٩٨١ ، اجتمع مجلس التنظيم في منزل عبد الحميد عبد السلام عبد العال واتفق على الاستراتيجية المقدمة إليه من عبود الزمر . وكانت الحطة أنه في الوقت الذي يتم فيه اغتيال الرئيس ، يتم حصار المواقع الاستراتيجية مثل مبنى الإذاعة والتليفزيون ، ومبنى هيئة المواصلات السلكية واللاسلكية ، وغرفة العمليات بالقوات المسلحة ، ومقر قوات الأمن المركزي . وأيضاً .. عند سماع أصوات الطلقات وتوقف الإذاعة ، تتحرك تشكيلات الصعيد بعد إحكام سيطرتها على أسيرط إلى شمال البلاد ، وهكذا يتم ضمان المسيرة الآمنة للثورة الإسلامية ..

وتعلق الباحثة على ذلك قائلة : كانت الحطة مفرطة في بساطتها ، إن لم يكن في سلاحتها . وكما اتضح ، فإن الحطة لم تسر وفق توقعات الذين وضعوها قماً . صحيح تم اغتيال الرئيس ، ولكن قوات استطاعت السيطرة على الموقف ، وبالتالي ، أجهضت خطط التنظيم لإقامة الخلافة الإسلامية .

وتعرض الأستاذة نعمة الله جنبنة لأساليب التنظيم والقيادة والتجنيد التي اتبعتها تنظيم الجهاد ..

أسس محمد عبد السلام فرج تنظيم الجهاد أوائل عام ١٩٧٩ . لكنه لم يصبح له نشاط منظم إلا في عام ١٩٨٠ . وخلال تلك السنة التقى فرج بطارق عبد المجيد الزمر ، الذي قدمه

لا يمكن تحويل مسار هذه الحركة إلا إذا استطاع النظام الذي أدى إلى ظهور هذا التيار إيجاد القرى المضادة الضرورية التي تقوم بعملية التحويل المطلوبة " ..

وتستعرض الباحثة الحل الجذري على لسان الدكتور سعد الدين إبراهيم ، والذي يمثل في " التغلب على المشكلات الاجتماعية والسياسية والإحساس بعدم الأمان " الذي نشأ مع سياسة الانفتاح خلال السبعينيات .. ثم تعلق بأن المشكلة في هذا الحل أنه يتطلب إمكانيات زمنية ومادية ليست متوفرة للنظام .. وبالتالي فإن " الحل الإصعاقى " يكمن في التزام النظام المصرى بالديمقراطية لكي يتسنى وضع

أسس مشروع قومي يساهم فيه الشباب ويتسم بتخطيط يهدف إلى سد حاجات القطاع الشعبى الأقل حظا الآن .

هذه العجالة تقدم المادة المعلوماتية الأساسية في دراسة الأستاذة نعمة الله جنية ، لكنها بالتأكيد لا تستوعب كل ما جاء بالكتاب من مادة غنية . ففضلا عن المقدمة البالغة الأهمية التي استهل بها الدكتور سعد الدين إبراهيم الكتاب ، فقد تناولت فصوله مباحث عميقة حول روافد التيار الإسلامى ، والإسلام بين مفكرى الغرب والشرق ، والإسلام بين الله والجزر ، ثم استمرضا تاريخياً يعالج النقلة بين الأنغافى

والإسلاموى .

كما ضم الكتاب ملاحق وثائقية أساسية ، مثل أقرال المتهمين في تحقيقات قضية الجهاد ، ونص كتيب الفريضة الغائبة ، وقرار الشيخ جاد الحق على جاد الحق شيخ الأزهر ومفتى الجمهورية عندئذ في الرد على ماجاء بالفريضة الغائبة .

والكتاب في مجمله جهد علمى يتسم بالموهبة والرياسة .. يعرض الموضوع الذى يتناوله بأمانة ، ويقف على أرضية وطنية ديمقراطية واضحة ، تؤكد على الوحدة الوطنية ، وتستشرف لبلادنا مستقبلا أكثر إشراقا .



رقم الإيداع بدار الكتب ٧٨٨٩ / ١٩٨٩

٣ - ١٠١ - ٢٣٥ - ٩٧٧

الطبعة
مطبع الطباعة المتميزة
ت : ٦٠٥٩٧٤

الشمس :
في مصر : ٤ جنيهات
في البلاد العربية والعالم
٦ دولارات أمريكية ، أو ما يعادلها